NEUE THEOLOGISCHE GRUNDRISSE

HERAUSGEGEBEN VON RUDOLF BULTMANN

PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION

VON

Gerardus
G. VAN DER LEEUW, 1890-1950.

Dr. theol., weiland Professor der Religionsgeschichte
an der Universität Groningen

3. Auflage
Unveränderter Nachdruck
der zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage

1970

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Printed in Germany – Buchdruck H. Laupp jr Tübingen

Offsetdruck K. Grammlich Pliezhausen

Bestell-Nr. 11206

Vor Gott muß alles ewig stehn
Goethe

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Als ich im Jahre 1925 eine kleine Einführung in die Phänomenologie der Religion herausgab, mußte ich bekennen, daß diese Arbeit eigentlich nur eine Skizze war zu einem größeren, ungeschriebenen Buche. Jetzt, da das größere Buch erscheint, muß ich gestehen, daß ich noch ebensoweit bin. Auch das vorliegende Buch trägt, wenigstens in manchen Partien, den Charakter eines Abrisses. Das Gebiet der Religionsphänomenologie ist so gewaltig, daß auch eine ausführliche Darstellung, wie sie mir das freundliche Entgegenkommen des Herrn Verlegers möglich machte, oft den Eindruck machen muß, daß die letzte Tiefe des Phänomens, die weiteste Grenze seines Erscheinens erst in einer Monographie erreicht werden könnten.

Inzwischen hoffe ich allen denjenigen, deren Studium eine Kenntnisnahme der Religionsgeschichte einschließt, im folgenden eine brauchbare Anleitung zum Verständnis des historischen Materials gegeben zu haben. Die Kenntnis dieses Materials ist vorausgesetzt. Neben der Phänomenologie soll das Lehrbuch von Chantepie studiert werden, und vor allem auch die beiden Lesebücher von Bertholet und Lehmann-Haas. Auf die letzteren ist im Text dieses Buches fast immer Bezug genommen, wo es möglich war, ein Phänomen an diesen allgemein zugänglichen Texten zu erläutern.

Ich habe großen Wert darauf gelegt, die Erscheinungen der Religion in möglichst vielfarbiger Beleuchtung in das Blickfeld zu rücken. Ich habe dazu Verfasser verschiedenster Einstellung (und Nationalität!) angeführt. Wo es mir schien, daß von irgend jemandem eine Erscheinung in vorbildlicher Weise beschrieben worden war, habe ich ihn nicht verbessern wollen, sondern seine Worte buchstäblich angeführt. Ich hoffe, daß dieses Verfahren dem Buche einigermaßen den Charakter eines gemeinsamen Ringens um das rechte Verständnis der Phänomene gegeben hat. — Daß ich vielen vieles verdanke, brauche ich nicht zu sagen.

Ein besonderes Wort des Dankes sei aber meinem lieben Kollegen Rud. Bultmann gewidmet, der nicht bloß in aufopferungsreicher und gewissenhaftester Weise die Korrekturen mitgelesen hat, sondern auch an dem Inhalt einen Anteil genommen, der mich oft beschämt und immer gefördert hat. — Auch dem Herrn Verleger sei für die großmütige Art, in der er das Zustandekommen dieses Buches ermöglicht hat, herzlicher Dank gesagt.

Von einem habe ich mich freilich von Jaspers gründlich abschrecken lassen, nämlich von der eigenmächtigen, herrschen wollenden Theorie. Weder evolutionistische noch sog. anti-evolutionistische noch auch andere Theorien wird mar in diesem Buche finden. Insonderheit diejenigen Theorien, welche des „Ursprungs“ der Religion habhaft zu werden versuchen, sei es, daß sie diesen in einem Ur-Dynamismus, in einem Ur-Animismus oder in einem Ur-Monotheismus zu finden meinen, sind in diesem Buche a limine abgelehnt worden. Was wir den Theorien als phänomenologisches Verständnis der Geschichte entgegenhalten zu können meinen, darüber sollen die Epilegomena aufklären.

Daß das Buch, wie es ist, mancherlei Lücken aufweist, daß es gewissen Teilen der Religionsgeschichte, die dem Verfasser aus eigenem Studium bekannt waren, eine zu große Aufmerksamkeit zuwendet, verglichen mit denen, die er aus den Arbeiten anderer selbst studieren mußte, ist mir nur allzu klar. — Möge das Buch trotzdem etwas beitragen zum Verständnis der Religion, sowohl in ihrem gewaltigen Reichtum als Kulturgut wie in dem Aufruf zum Glauben, der von ihm aus an die Menschheit ergeht.

Groningen, Neujahr 1933.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage dieses Werkes (1933) konnten sowohl eine englische als auch eine französische Übersetzung herausgebracht werden. Die englische Ausgabe (Religion in essence and manifestation, a study in phenomenology, translated by J. E. Turner, London 1938) ist inhaltlich der deutschen völlig gleich; die französische (La religion dans son essence et ses manifestations, phénoménologie de la religion, Paris 1948) ist eine Bearbeitung, die der Verfasser mit Hilfe des Übersetzers, Dr. theol. Jacques Marty, verfertigte. In dieser Bearbeitung, mit der schon während des zweiten Weltkrieges begonnen wurde, wurden zwei neue Kapitel (79 und 102) eingefügt und ferner die zahlreichen Änderungen und Ergänzungen angebracht, die der Verfasser während der Jahre 1933—1943 gesammelt hatte.

Die vorliegende zweite deutsche Auflage wurde nach dem Tode des Verfassers (November 1950) in Angriff genommen, und zwar nach einer noch vom Verfasser, meinem Vater, ausgearbeiteten Skizze. Sie entspricht in der Hauptsache der französischen Bearbeitung. Die Schwierigkeiten, die dabei überwunden werden mußten, waren nicht gering, so daß sich die Bearbeitung über mehrere Jahre hinzog.

Im besonderen muß noch erwähnt werden, daß die Literaturangaben durch die Werke, die der Verfasser für seine Neubearbeitung zusammengestellt hatte, ergänzt, eine Anzahl Fehler, die sich in die französische Ausgabe eingeschlichen hatten, verbessert und einzelne Wiederholungen gestrichen wurden. Von Dr. Martys Zusätzen wurden diejenigen, die ausschließlich für französische Leser von Wichtigkeit waren, weggelassen.

Es sei mir vergönnt, hier denjenigen zu danken, die mir bei dieser Arbeit behilflich waren: an erster Stelle Herrn Pfarrer J. Reiling in Haulerwijk (Niederlande), dem letzten Assistenten des Verfassers, der die Korrekturbogen mitlas, an zweiter Stelle Frau Dr. Eva Schwarz-Hirschmann in Marburg, die

vor allem für den sprachlichen Teil der Bearbeitung wertvolle Hinweise gab.

Ich möchte schließen mit den Worten, die der Verfasser der französischen Ausgabe mitgab: „Diese Ausgabe ist also ... ein neues Buch. Ich hoffe, daß es sich der idealen Phänomenologie der Religion ein wenig nähert, so wie diese meinem Geist vorschwebt, und die ich auch diesmal nicht zu Papier gebracht habe."

Amsterdam, Oktober 1955 J. R. van der Leeuw

INHALTSANGABE

ALLGEMEINE LITERATUR

ERSTER TEIL. DAS OBJEKT DER RELIGION

ZWEITER TEIL. DAS SUBJEKT DER RELIGION

A. DER HEILIGE MENSCH

B. DIE HEILIGE GEMEINSCHAFT

C. DAS HEILIGE AM MENSCHEN. DIE SEELE

DRITTER TEIL. OBJEKT UND SUBJEKT IN IHRER WIRKUNG AUFEINANDER

A. DIE ÄUSSERE HANDLUNG

B. DIE INNERE HANDLUNG

VIERTER TEIL. DIE WELT

FÜNFTER TEIL. GESTALTEN

A. RELIGIONEN

B. STIFTER

EPILEGOMENA

ALLGEMEINE LITERATUR.

Bibliographie. C. CLEMEN, Religionsgeschichtliche Bibliographie, 1914 bis 1923. – K. D. SCHMIDT, Bibliographisches Beiblatt der Theologischen Literaturzeitung, seit 1922. – O. WEINREICH, Berichte über Allg. Religionswiss. in AR, seit 1926.

Enzyklopädien und Lexika. ERE (Encyclopaedia of Religion and Ethics), 1908 ff. – H. TH. OBBINK, Godsdienstwetenschap, 1920. – RGG (Die Religion in Geschichte und Gegenwart [2]), 1927—32.

Quellen. A. BERTHOLET, Religionsgeschichtliches Lesebuch [2], 1926 ff. – C. CLEMEN, Fontes historiae religionum, seit 1920. – H. HAAS, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, seit 1924. – E. LEHMANN und H. HAAS, Textbuch zur Religionsgeschichte [2], 1922; – W. OTTO, Religiöse Stimmen der Völker. – QUELLEN der Religionsgeschichte, herausg. von der Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen. – R. PETTAZONI, Miti e leggende, seit 1948.

Allgemeine Religionsgeschichte. A. BERTHOLET und E. LEHMANN, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1925 (4. Aufl. von P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, s. u.). – C. CLEMEN u. a., Die Religionen der Erde [2], 1949. – J. G. FRAZER, The golden bough [3], 1911—15 (Abridged edition, 1923, deutsch, 1928). – A. JEREMIAS, Allgemeine Religionsgeschichte[2], 1923. – G. VAN DER LEEUW u. a., De godsdiensten der wereld [2], 1948. – G. MENSCHING, Allgemeine Religionsgeschichte [2], 1949. – F. G. MOORE, History of Religions I [2], 1920, II, 1919. – S. REINACH, Orpheus, Histoire générale des Religions, 1909. – TIELE-SÖDERBLOM, Kompendium der Religionsgeschichte [6], 1931. – A. C. BOUQUET, Comparative Religion; A short Outline (Pelican Books) [3], 1950. – R. E. HUME, The world's living religions, An historical sketch, 1944. – M. GORCE und R. MORTIER, Histoire générale des religions. 1944 ff. – Illustreret Religionshistorie, under redaktion of JOHS PEDERSEN, 1948. – De godsdiensten der mensheid, onder redactie van B. A. G. VROKLAGE, seit 1949. Mana, Introduction à l'histoire des religions, seit 1944.

Einführungen in die Religionsgeschichte und Phänomenologie. TH. ACHELIS, Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft, 1904. – TOR ANDRAE, Die letzten Dinge, 1940. – K. L. BELLON, Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis, 1935. – ID., Inleiding tot de natuurlijke Godsdienstwetenschap [3], 1948. – K. BETH, Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, 1920. – C. J. BLEEKER, Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst, 1934. – ID., Grondlijnen eener phaenomenologie van den godsdienst, 1943. – P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte [1] I, 1887. – R. DUSSAUD, Introduction à l'Histoire des Religions, 1914. MIRCEA ELIADE, Traité d'histoire des religions, 1949. –

H. FRICK, Vergleichende Religionswissenschaft, 1928. – J. W. HAUER, Die Religionen I, 1923. – W. HELLPACH, Übersicht über die Religionspsychologie, 1939. – E. O. JAMES, Comparative religion, an introductory and historical study, 1938. – F. B. JEVONS, An introduction to the History of Religions, 1896. – G. VAN DER LEEUW, Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925. – ID., Phänomenologie der Religion[1], 1933 (engl. Ausgabe: Religion in essence and manifestation, 1938; französische Ausgabe: La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion, 1948; italienische Ausgabe: Fenomenologia della Religione 1953. – ID., Inleiding tot de phaenomenologie van den Godsdienst, 1948. – ID., De verhouding van God en mensch, vroeger en nu[2], 1942. – E. LEHMANN, in: CHANTEPIE, Lehrbuch[4], I, 1925. – G. MENSCHING, Vergleichende Religionswissenschaft[2], 1949. – ID., u. a. Handbuch der Religionswissenschaft, seit 1948. – H. TH. OBBINK, De Godsdienst in zijn verschijningsvormen[2], 1947. – A. SETH PRINGLE PATTISON, Studies in the Philosophy of Religion, 1930. – N. SOEDERBLOM, The living God. Basal forms of personal religion, 1933 (deutsche Ausgabe 1942). – C. P. TIELE, Inleiding tot de godsdienstwetenschap[3], 1900 (auch deutsch und englisch). – G. WIDENGREN, Religionens Värld. Religionsfenomenologiska studier och översikter, 1945. – W. WUNDT, Völkerpsychologie IV – VI[2, 3], 1914—20.

Zeitschriften. L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE, seit 1898. – ANTHROPOS, herausg. von W. Schmidt, seit 1906. – AR (Archiv für Religionswissenschaft), seit 1898. – RHR (Revue de l'Histoire des Religions), seit 1880. – SM (Studi e Materiali di Storia delle Religioni), seit 1925. – Zalmoxis, Revue des études religieuses, herausg. unter der Leitung von MIRCEA ELIADE, seit 1938. – Zeitschrift für Religionspsychologie, herausg. von K. BETH, seit 1926.

Die übrige Literatur s. bei den einzelnen Paragraphen. Auf Lexika und allgemeine Übersichten ist dort nicht nochmals Rücksicht genommen. Man füge also zur angeführten Literatur jedesmal die einschlägigen Artikel, vor allem der RGG hinzu.

Es schien dem Herausgeber und dem Verfasser erwünscht die methodologische und historische Begründung als Epilegomena an den Schluß des Werkes zu setzen.

ERSTER TEIL.

DAS OBJEKT DER RELIGION.

§ 1. MACHT.

K. BETH, Religion und Magie [2], 1927. – R. H. CODRINGTON, The Melanesians, 1891. – J. N. B. HEWITT, Orenda and a definition of Religion, Amer. Anthropol. N. S. IV, 1902. – R. LEHMANN, Mana, 1922. – R. R. MARETT, The Threshold of Religion [2], 1914. – P. SAINTYVES, La Force magique, 1914. – N. SÖDERBLOM, Das Werden des Gottesglaubens [2], 1926. – H. WAGENVOORT, Roman Dynamism, 1947.

1. Was der Religionswissenschaft *Objekt* der Religion heißt, ist der Religion selbst *Subjekt*. Der religiöse Mensch sieht dasjenige, worum es sich in seiner Religion handelt, immer als das Primäre, Verursachende. Erst der Reflexion wird es zum Gegenstande des betrachteten Erlebnisses. In der Religion ist Gott der Agens in der Beziehung zum Menschen, die Wissenschaft weiß nur vom Tun des Menschen in der Beziehung zu Gott, nichts vom Tun Gottes zu erzählen.

2. Wenn wir sagen, daß *Gott* das Objekt des religiösen Erlebnisses ist, so müssen wir uns vergegenwärtigen, daß „Gott" oft ein sehr unbestimmter Begriff ist, der sich oft überhaupt nicht deckt, mit demjenigen, was wir gewöhnlich darunter verstehen. Das religiöse Erlebnis bezieht sich auf etwas, es ist aber manchmal weiter nichts zu sagen, als daß dieses Etwas „etwas" ist. Damit der Mensch aber überhaupt über dieses Etwas Aussagen machen kann, muß es sich ihm aufdrängen, sich ihm als etwas A n d e r e s gegenüberstellen. Das erste, was wir daher über das Objekt der Religion sagen können, ist, daß es e i n a u f f a l l e n d e s A n d e r e s ist. Daß das Staunen der Anfang ist, gilt, wie SÖDERBLOM bemerkt, nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Religion. Von einer Übernatürlichkeit oder Transzendenz ist hier noch gar nicht die Rede; von „Gott" können wir nur im uneigentlichen Sinne sprechen. Es gibt aber ein Erlebnis, das sich knüpft an das Andere, das auffällt. Theorie

und sogar die allergeringste Verallgemeinerung sind noch weit entfernt; man begnügt sich mit der empirischen Feststellung: dieser Gegenstand fällt aus dem Gewöhnlichen heraus. Das geht hervor aus der Macht, welche er entwickelt. Der älteste Glaube ist rein empirisch. Wir müssen uns daran gewöhnen, für die primitive und sogar für einen großen Teil der antiken Religiosität das Übernatürliche in der Gottesvorstellung durch die einfache Notion des Andern, Andersartigen, Außergewöhnlichen zu ersetzen, die schlechthinige Abhängigkeit, die uns geläufig ist, durch ein allgemeines Distanzgefühl.

3. In einem Briefe des Missionars R. H. Codrington, veröffentlicht von Max Müller 1878, wird der Begriff *mana* zum ersten Male erwähnt und zwar im Stile der Zeit — als ein „melanesischer Name für das Unendliche". Diese Bezeichnung stammte natürlich von Müller. Codrington selbst gab im Briefe und in seinem Buche von 1891 eine weit charakteristischere Definition: „Es ist eine Macht oder eine Einwirkung, nicht physisch und in gewissem Sinne übernatürlich; es offenbart sich aber in körperlicher Kraft oder in jeder Art Kraft und Fähigkeit, die ein Mensch besitzt. Dieses *mana* ist nicht an einen Gegenstand gebunden, kann aber von fast jedem Gegenstand übertragen werden; Geister . . . haben es und können es mitteilen . . . Die ganze melanesische Religion besteht faktisch darin, daß man dieses *mana* für sich selbst erwirbt oder macht, daß es zum eigenen Vorteil angewandt wird" (The Melanesians, 118, A. 1). Diese Charakteristik hat sich im allgemeinen bewährt. Auf den Südseeinseln bedeutet *mana* immer eine Macht; die Insulaner fassen unter diesem Namen, seinen Derivaten und Zusammensetzungen, aber verschiedene Begriffe zusammen, sowohl substantivische, als auch adjektivische und verbale, wie Einfluß, Kraft, Ruhm, Majestät, Verstand, Herrschaft, Gottheit, Fähigkeit, außergewöhnliche Macht, erfolgreich, stark, zahlreich, verehren, fähig sein, anbeten, prophezeien. Daß also nicht das Übernatürliche in unserem Sinne gemeint sein kann, ist klar. Lehmann macht Codrington sogar den Vorwurf, daß er das Übernatürliche überhaupt nennt und schlägt vor, bei der einfachen Bedeutung „erfolgreich, fähig" zu bleiben. Nun hat *mana* in der Tat diese Bedeutung. Das *mana* eines Kriegers wird erwiesen durch seinen anhaltenden Erfolg im Kriege. Aus mehreren Niederlagen folgert man, daß sein *mana* von ihm gewichen ist.

Lehmann macht aber seinerseits einen falschen Gegensatz zwischen den Begriffen „übernormal, staunenerregend" und den primitiven Vorstellungen des „Wirksamen, Mächtigen" überhaupt. Ist doch gerade ein Charakteristikum des primitiven Denkens, daß es das Magische, an das Übernatürliche Streifende, und das Wirksame nicht reinlich trennt [1]. „Efficiency" ist primitiv *per se* magisch und „Zauber" *eo ipso* wirksam. Codrington dürfte also mit seinem Ausdruck „das Übernatürliche in gewissem Sinne" gerade das Richtige getroffen haben. Allerdings müssen wir jeden Gedanken an unseren Supranaturalismus hier fernhalten. Die Macht wird rein empirisch konstatiert. Überall, wo sich etwas Ungewöhnliches, Großes, Wirksames, Erfolgreiches zeigt, spricht man von *mana*. Das theoretische Interesse fehlt dabei völlig. Was „natürlich", d. h. zu erwarten ist, gibt nie Anlaß zur Erkenntnis des *mana*. „Ein Ding ist *mana*, wenn es wirkt; es ist nicht *mana*, wenn es nicht wirkt", sagt ein Einwohner der Insel Hocart. Es wird also ebensowohl konstatiert beim geschickten Tauchen im Meer, als beim Verhalten des Stammeshäuptlings. Es bedeutet ebensowohl Glück, *veine*, wie Macht; einen Gegensatz zwischen profaner Handlung und sakraler gibt es dabei nicht. Jede außergewöhnliche Handlung verursacht ein Machterlebnis. Der Machtglaube ist im vollsten Sinne empirisch. „Ursprünglich ist daher wohl die Idee der Zauberkraft und die der Fähigkeit überhaupt identisch gewesen" [2]. Die Macht kann im Zauber verwendet werden, ein zauberischer Charakter eignet aber jeder außerordentlichen Handlung. Falsch jedoch wäre es, die Macht überhaupt als Zauberkraft zu bezeichnen und den Dynamismus als Zaubertheorie. Gezaubert wird mit Macht; Macht anwenden ist aber nicht ohne weiteres zaubern, wenngleich jede außergewöhnliche Handlung des Primitiven einen Anflug des Zauberhaften hat [3]. Die Erschaf-

[1] Vgl. **Rud. Otto, Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis), 1932, 55: „Das, was als ‚die Macht' erfaßt wird, wird gleichfalls als ein Tremendum erfaßt. Sie macht ihre Objekte tabu." Vgl. E. Arbmann, Seele und Mana, AR 29, 1931, 332.**

[2] Preuss, AR IX, 1906.

[3] „Numinose Macht ableiten wollen aus magischer Macht, heißt die Dinge auf den Kopf stellen, denn ehe der Magier sie sich aneignen kann und ehe er mit ihr manipulieren kann, ward sie längst in Pflanze und Tier, in Naturvorgang und Naturding, im Grauen des Totengebeins und auch unabhängig von dem allen ‚numinos apperzipiert'", Otto, Gef. des Überweltl. 56.

fung der Erde erfolgt durch das *mana* des Gottes, aber auch jede Fähigkeit; die Macht des Häuptlings, das Glück des Landes beruhen auf *mana*, aber auch der Balken der Latrine hat ein solches, wohl weil die Defäkationsprodukte, wie alle Körperteile, als machthaltig gelten. Daß von Zauberei im technischen Sinne gar nicht die Rede zu sein braucht, geht hervor aus dem Ausspruch: „Die Fremden siegten aber doch, und nun stehen die Maori völlig unter dem *mana* der Engländer" (LEHMANN 24). Dennoch ist die Autorität der Fremden dem Primitiven nicht eine so völlig rationelle Größe als sie uns ist. CODRINGTON behält wieder recht mit seinem *„supernatural in a way"*. Charakteristisch ist auch, wie der Eingeborene sich die Macht der christlichen Messe deutet (LEHMANN 58, Wallis-Insel): „Wenn ihr zu dem Pater geht und ihn bittet, zu beten, daß ich sterben soll, und der Pater stimmt zu, so hält er eine Messe ab, damit ich sterbe. Plötzlich sterbe ich und das Volk sagt: „Des Paters Messe ist *mana*, da ein Jüngling starb." *Mana* ist also eine Substanz, die sich auf mehrere ziemlich verschiedene Arten definieren läßt: „Mana ist auch Ehre, Autorität, Reichtum; ein reicher Mann hat *mana* heißt: er hat *auctoritas*" [1]. *Mana* kann Prestige, Erfolg, z. B. des Kämpfers, wie auch dessen Keule bedeuten [2]. Das *dema* der Marind-Anim (Neu-Guinea) ist noch umfassender: „Alles kann *dema* sein, jeder Mensch, jedes Ding, sobald sie sich durch ungewöhnliches Verhalten oder sogar, von einem rein äußerlichen Standpunkt aus gesehen, durch Eigenartigkeit der Form auszeichnen." *Dema* sind auch die Vorfahren, das heißt: konkretisiertes *dema* [3].

Die Macht, keineswegs systematisch aufgefaßt, ist natürlich auch nicht einheitlich. Man kann großes oder kleines *mana* haben; zwei Zauberer können sich mittels zweier *mana* bekämpfen. Sittlichen Wert hat die Macht nicht. *Mana* steckt sowohl im Giftpfeil, wie in den europäischen Heilmitteln. Mit dem irokesischen *orenda* (s. unten) segnet und flucht man. Es handelt sich eben um Macht, sei es zum Guten oder zum Bösen.

4. Die Entdeckung CODRINGTONS hat weitere Entdeckungen in den verschiedensten Weltgegenden im Gefolge gehabt. Wir

---

[1] M. Mauß, Essai sur le don, forme archaïque de l'échange (Année sociolog., nouv. série, I, 1925), 97.

[2] R. Thurnwald, AR, 27, 1929, 101 ff.

[3] L. Lévy-Bruhl, La mythologie primitive [2], 1935, 56 ff.

sprachen schon vom *orenda* der Irokesen. „Es scheint, daß sie die Wirksamkeiten in der Natur deuteten als den endlosen Kampf eines *orenda* gegen das andere“ (Hewitt). Die Sioux-Indianer glauben an *Wakanda*. Es ist dies einmal ein Gott vom Typus der Urheber (s. unten § 18), sodann auch eine unpersönliche Macht, welche empirisch konstatiert wird, sobald etwas Außergewöhnliches in die Erscheinung tritt. Sonne und Mond, das Pferd (ein *wakanda*-Hund!), Kultgerät, Orte von auffallendem Äußern gelten als *wakan* oder *wakanda*. Seine Bedeutung müssen wir somit wieder durch verschiedene Worte wiedergeben: mächtig, heilig, alt, groß usw. Auch hier wird die theoretische Frage nach der Universalität des *Wakanda* nicht gestellt; man bleibt stehen beim empirischen Konstatieren, daß Macht vorhanden ist. — *Wakanda* stellt — im Gegensatz zu *mana* — mit andern Machtbegriffen einen eigenen Typus dar, weil es in die Vorstellung eines mehr oder weniger persönlichen Gottes übergehen kann. Das ist auch der Fall mit dem *Manitu* der Algonkin (NW-Amerika). Es ist eine Macht, welche schädlichen oder wohltätigen Objekten ihre Fähigkeiten verleiht, welche den europäischen Missionaren ihre Überlegenheit den eingeborenen Medizinmännern gegenüber gibt; Tiere sind *manido*, wenn sie übernatürliche Kraft haben [1]; — aber *manitu* wird auch persönlich für Geist gebraucht und *Kitschi manitu* ist der große Geist, der Urheber. — Die Dajak (Borneo) kennen die Macht des *petara*, das etwas, aber auch jemand ist. — Auf Madagaskar verleiht die *hasina*-Macht dem König, dem Fremden, dem Weißen ihre auffallenden, vom Gewöhnlichen abweichenden Qualitäten.

Auch in der altgermanischen Welt herrscht die Vorstellung der Macht. Die Lebenskraft, das Glück *(hamingja)* ist eine quantitative Größe. Man kämpft, indem man sein Glück gegen jemanden aufhetzt (altnord. *etja hamingju*), man unterliegt, weil man zu wenig „Glück“ hat [2]. Dem schwedischen Bauern steckt „Macht“ im Brot, im Pferd usw. Die Frau, im nordischen Märchen, deren Kind von einer Troldfrau gestohlen ist, kann sie nicht verfolgen, weil sie „ihrer Macht beraubt ist“.

---

[1] Aus einem Tiermärchen der Algonkin: „Die Elche, die Manidos waren, wußten im voraus, was der Jäger tun würde“, sie konnten, „da sie Manidos waren, jederzeit wieder zum Leben zurückkehren“. W. Krickeberg, Indianermärchen aus Nord-Amerika, 1924, 69.

[2] V. Grönbech, Vor Folkeaet i Oldtiden I. 1909, 189 f.

Aber der Machtbegriff läßt sich auch mit „Wahrheit" übersetzen, in einem eher pragmatischen als ethischen Sinne. So bedeutet *mana* bei den primitiven Völkern oft Wahrheitsmacht, wirksame Wahrheit, wohingegen die Lüge dem „Pech" entspricht. Wer einen guten Fischfang voraussagt, hat *mana*, wenn sich die Voraussage bewahrheitet. Trifft sie nicht ein, so hat er gelogen [1].

Schließlich kann die Macht auch an einen bestimmten Träger gebunden sein, von dem Macht ausgeht. Die arabische *baraka* [2] ist eine solche Macht. Sie gilt als Emanation der Heiligen und ist gebunden an deren Gräber. Man erobert sie durch Wallfahrten. Eine Königsfrau sucht die *baraka* eines Heiligen zur Befreiung von einer Krankheit. Auch ist diese Segenskraft an Orte gebunden; der Ort des Studiums ist nicht gleichgültig für die Früchte desselben: in Mekka „wird die Aneignung der Wissenschaft durch die *baraka* des Ortes" am meisten erleichtert [3].

5. Aber auch, wo eine Macht nicht ausdrücklich mit Namen genannt wird, wie bei den Griechen [4], liegt die Machtvorstellung der Religion sehr oft zugrunde, wie wir im folgenden fast fortwährend zu bestätigen Gelegenheit haben werden. Das Wirksame in der Welt ist weiten Kreisen der primitiven und antiken Völker immer wieder unpersönliche Macht. So dürfen wir von *Dynamismus* reden, der Weltanschauung der Macht. Wir ziehen diesen Ausdruck den Terminis *Animatismus* und *Präanimismus* vor; ersterem, weil „Allbelebung" zu sehr nach Theorie schmeckt. Der Primitive hält sich beim Unterschied zwischen anorganischer und organischer Natur gar nicht auf; worauf es ihm ankommt, ist nicht das Leben, das ihm als selbstverständlich gilt, sondern die Macht, welche rein empirisch, von Fall zu Fall konstatiert wird. Der Winnebago (Sioux) bietet einem ungewöhnlichen Gegenstand Tabak an, weil es *wakan* ist. Dem Namen Präanimismus aber würde man entnehmen, daß der Machtvorstellung chronologisch die Priorität andern Vorstellungen, wie dem Animismus gegen-

---

[1] R. Thurnwald, Die Lüge in der primitiven Kultur (O. Lipmann und P. Plaut, Die Lüge 1927, 402).

[2] Von der Wurzel *brk*, segnen.

[3] O. Rescher, Studien über den Inhalt von 1001 Nacht, Islam 9, 1918, 24 f.

[4] Nilsson, Gesch. der Griech. Religion, I, 1941, 60.

über gebühre [1]. Es kann sich hier aber nie und nimmer um eine früher oder später in der Entwicklung anzusetzende Stufe handeln, sondern einzig und allein um eine Struktur des religiösen Geistes, wie sie vielleicht in andern und früheren Kulturen als die unsere, vorherrschend war, wie sie aber auch jetzt und bei uns noch lebt und blüht.

6. Wir fassen zusammen. Wir fanden die Vorstellung einer Macht, welche empirisch-erlebnismäßig an Dingen oder Personen konstatiert wird, und kraft derer sie zu wirken vermögen. Diese Wirkung ist von vielerlei Art; sie erstreckt sich ebensowohl auf das in unserem Sinne Erhabene, wie die Schöpfung, als auf reine Fähigkeit oder „Glück". Sie ist eben nur dynamisch und am allerwenigsten ethisch oder „geistig". Man darf auch nicht von einem „primitiven Monismus" reden, weil das eine Theorie voraussetzt, welche nicht da ist. Man spricht von der Macht nur, wenn sie auffällt; was in gewöhnlichen Fällen Gegenständen und Personen zu ihrer Wirkung verhilft, darum kümmert man sich nicht. Allerdings ist es vollkommen richtig, daß die Machtvorstellung, sobald sie in andere Kulturverhältnisse eingebettet wird, übergeht in die Vorstellung einer All-Kraft.

Der Machtbegriff ist auch eine *vox media* zwischen „heiliger Substanz" und „Gott". Daher bedeutet z. B. die hebräische Bezeichnung *'el* sowohl „Gott" wie auch „Macht"; man sagt: „es hängt vom *'el* meiner Hand ab", d. h. von der Macht meiner Hand. Andererseits sind die *'elim* persönliche Gottheiten [2].

Das Verhalten des Menschen dieser Macht gegenüber endlich ist Staunen, Scheu, in extremen Fällen Furcht. MARETT gebraucht den schönen englischen Ausdruck: *Awe*. Dieses Verhalten wird dadurch bestimmt, daß man die Macht zwar nicht für übernatürlich, aber für außergewöhnlich, andersartig hält. Die von der Macht erfüllten Gegenstände und Personen haben ein Wesen für sich, das wir h e i l i g nennen.

---

[1] LEHMANN 83, wirft MARETT vor, daß er seine Auffassung des Präanimismus, als eines „stage, logically and chronologically previous to the animistic", aufgibt, da „die genetische Betrachtungsweise bei unserer Frage allein zum Ziele führen könne". Zu u n s e r e m Ziele, dem Verstehen der Phänomene nach ihrem geistigen Gehalt, führt diese Betrachtungsweise aber auf keinen Fall.

[2] O. E i ß f e l d t, Der Gott Bethel (AR 28, 1930), 26.

§ 2. THEORETISIERTE MACHT.

1. Ein estnischer Bauer ist arm, während sein Nachbar immer reicher wird. Eines Nachts begegnet er auf dem Acker dem „Glück" seines Nachbarn, damit beschäftigt, Roggen zu säen. Er weckt nun auch sein eigenes „Glück", das neben einem großen Stein schläft; es weigert sich aber, für ihn zu säen, denn es ist eben kein Landwirts-, sondern ein Kaufmannsglück. Der Arme wird nun Kaufmann und wird reich [1].

Die Macht ist hier Sondermacht geworden. Sie ist das schon sehr früh. Die Macht, deren Wirkung man ohne weiteres konstatiert, wird zur Macht für besondere Fälle, Königsmacht, Macht einer Hantierung usw. In Indien führte das zu der Einteilung in Herrscher-Kasten, deren jede eine besondere Macht hat, die der Brahmanen das *Brahman*, die der Kshatriya's das *Kshatra* [2]. In dieser Weise wird auch eine besondere Zauberkraft bisweilen unterschieden von andern Kräften: so das ägyptische *Sa*, eine Art Fluidum, das durch Handauflegung und sonstige Manipulationen übertragen wird [3]. Merkwürdig ist die Entwicklung von empirisch konstatierter, beliebiger Macht zu theoretisch festgelegter, beim Begriff des indischen *tapas*. „Machterfüllt" und „warm", „heiß", sind sowohl in Australien als anderswo nahverwandte Begriffe. Die Macht entwickelt Hitze, meint der Primitive mit fast modern-wissenschaftlicher Genauigkeit der Beobachtung. Auf Seram gilt ein durch die Blattern heimgesuchtes Haus (in dem sich also Macht entwickelt) als ein „warmes Haus" [4]. Auch *tapas* ist Hitze, dann aber das spezifische Energikum der Kasteiung, deren Macht [5]. Die Götter

---

[1] A. von Löwis of Menar, Finnische und Esthnische Volksmärchen, 1922, Nr. 56. So ist Eumaios in der *Odyssee* göttlich, nicht „weil er eigentlich der Sirius war und seine Säue die Plejaden. Sondern weil zum major porcarius, zum Schweine-Major, Schweine-Maier oder Schweinemeister, wie diese tüchtigen Kräfte früher bei uns hießen, besondere Tüchtigkeiten, zum Teil sogar noch magische Tüchtigkeiten gehörten", Otto, Gef. des Überweltl., 96 f. Vgl. H. Oldenberg, Die Religion des Veda [2], 1917, 478 ff.; E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, II, Das Mythische Denken, 1925, 72.

[2] H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden, 1915, 48.

[3] G. Maspero, Etudes égypt. I, 308.

[4] F. D. E. van Ossenbruggen, Bydr. Taal-Land-en Volkenk. 70, 1915; 71, 1916.

[5] Oldenberg, Lehre 49; vgl. Söderblom, Gottesgl. 83.

fürchten *tapas*, das ihren Wohnsitz erschüttert [1]. Sehr eigenartig und streng wissenschaftlich nach Art der Primitiven ist die Sitte, die von Indonesien bezeugt wird, die darin besteht, die Erde, welche auf Grund eines Ehebruchs oder einer Blutschande zu „warm" geworden ist, „abzukühlen". Für diese Prozedur der „Abkühlung" nimmt man rohes Fleisch und Wasser [2]. Man glaubt, daß gewisse Heilpflanzen, die man „Wärmespender" nennt, Licht ausdünsten [3].

Diese systematische Sonderung der Macht hat nun aber auch ihre Kehrseite. Die Frage nach der Universalität der Macht wird ausdrücklich gestellt und bejaht. Ein gewisser Monismus, immer schon vorhanden, aber von dem empirisch gerichteten primitiven Denken verdeckt, kommt jetzt ausdrücklich zum Vorschein. Es wird richtig, was von der eigentlichen Machtvorstellung zu Unrecht behauptet wurde, daß „dieser interessante Aufriß zu einer einheitlichen Natur- und Weltauffassung in seinem Einheitsprinzip an den Monotheismus, in der Realistik an den energetischen Monismus erinnert" [4]. An letzteren allerdings weit stärker als an ersteren. Denn persönlich ist die Macht nie. Sie wird zur Allkraft, sei es im psychologischen Sinne, in direkter Anwendung auf den Menschen, sei es kosmologisch. Im ersten Fall wird die Macht zur Seele, aber zur überpersönlichen, machtähnlichen Seele; im zweiten zum Göttlichen, das die Welt im Innern bewegt. „Pantheisten und Monisten sind die Erben einer uralten Tradition, sie führen unter uns eine Anschauung fort, deren erste Begründer, Primitive oder Wilde, eine größere Achtung und Sympathie verdienen als man ihnen gewöhnlich zubilligt" (SAINTYVES 46).

2. Die theoretische Betrachtung, der primitiven Welt im allgemeinen fremd, nimmt in der Welt der sog. Halbkultur immer zu an Kraft. Die Begebenheiten der Welt sind nicht mehr die zufälligen und willkürlichen Wirkungen jedesmal auftretender und eventuell wieder verschwindender Sonderkräfte, sie sind regel-, ja gesetzmäßig auftretende Offenbarungen einer einheit-

[1] Oldenberg, Das Mahabharata, 1922, 119.

[2] J. Kleiweg de Zwaan, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e Reeks, 47, 1930, 195.

[3] J. Ph. Vogel, Het sanskrit woord „tejas" in de beteekenis van magische Macht. (Med. Kon. Ned. Akad. v. Wetensch. Afd. Lett. B, 70, 4, 1930).

[4] R. Ganschinietz, Religion und Geisteskultur 8, 1914, 316 f.

lichen Weltordnung. Viele Völker des Altertums kennen die Vorstellung eines Weltweges, der aber nicht so sehr begangen wird, als er vielmehr selber geht, der nicht eine abstrakte Gesetzmäßigkeit ist, wie unsere Naturgesetze, sondern vielmehr eine lebendige, sich in der Welt auswirkende Kraft. *Tao* bei den Chinesen, *Ṛta* in Indien, *Asha* in Iran, *Ma'at* bei den alten Ägyptern, *Dike* in Griechenland, sind solche Ordnungen, die zwar theoretisch die Gesamtrechnung der Welt machen, dennoch aber als lebendige und unpersönliche Mächte *mana*-artigen Charakter haben.

Tao ist die „Bahn", auf der sich das All bewegt, in engerem Sinn der regelmäßig wiederkehrende Umlauf der Jahreszeiten. Die „beiden Ufer", Wärme und Hitze, die diesen Umlauf bestimmen, bilden zusammen das *Tao*. Für einen Gott, der „von außen stieße", ist kein Platz. Schöpfung ist die alljährliche Erneuerung der Natur. Dieser regelmäßige Kreislauf ist vollkommen unparteiisch und gerecht. Der Mensch suche mit diesem *Tao* übereinzustimmen. Dazu braucht er sich aber nicht aufzuregen: das *Tao* fordert ruhigen, fast quietistischen Sinn. Den guten Werken ist es feind: „Das große *Tao* ward verlassen, da gab es ‚Menschlichkeit' und ‚Gerechtigkeit', Klugheit kam auf und Scharfsinn, da wurde Heuchelwesen groß." Der Mensch soll das Rechte tun, indem er dem *Tao* folgt, das „ewig ist sonder *(wu)* Tun *(wei)*, und doch ist nichts, das es nicht tue". Eine Art quietistischer Mystik baut sich so auf dem Glauben an die Urmacht auf. Diese ist sich selbst genug, sie braucht weder Götter noch Menschen: „Des Menschen Norm ist die Erde, der Erde Norm der Himmel, des Himmels Norm das *Tao*, des *Tao* Norm . . . sein eigen Selbst", und: „Das *Tao* bringt alle Wesen hervor und nähret sie, läßt sie gedeihen und zieht sie groß, macht völlig sie und läßt sie reifen, verpflegt sie und beschirmet sie." Es geht nicht im Empirischen auf, so wenig wie *mana;* das Wesen des *Tao* ist unergründlich: „Als das da keinen Namen hat, ist es des Himmels und der Erde Urgrund. Als das da Namen hat, ist es der Myriaden Wesen Mutter. Aus Notbehelf nenn' es „das Große". Da kehrt die alte *mana*-Bezeichnung wieder, ihr Gehalt aber ist „verschoben" und nicht mehr empirisch, sondern spekulativ-mystisch [1].

Das vedische *Ṛta* ist das Weltgesetz, das mit dem Sitten-

[1] Vgl. J. J. M. de Groot, Universismus, 1918.

gesetz identisch ist. Es gilt als Gesetz gewisser Götter (Varuna und Mitra), das Weltgeschehen ist nur die Erscheinungsform, hinter der das eigentliche *Ṛta* versteckt ist: „Euer *Ṛta* (Gesetz), wird zu diesen Göttern gesagt, das hinter dem *Ṛta* (dem Lauf der Welt) versteckt ist, steht ewig fest, dort, wo sie die Sonnenrosse ausspannen." Es ist also eine letzte Instanz, Grund der Welt, ihre verborgene und treibende Kraft. *Ṛta* ist, genau wie *Asha* in der Religion des Zarathustra, gute Gesinnung, rechter Glaube, Göttergesetz und Weltkraft zugleich. Es herrscht der Glaube, daß dem Grund der Welt zu trauen ist, der chaotische Empirismus der Primitivität hat einer festen Überzeugung der Ordnung Raum gemacht.

3. Wenn Götter sind, werden diese entweder der Weltordnung vorgesetzt oder ihr unterworfen. Sowohl die Israeliten wie die Griechen kennen die lodernde Kraft der Gottesenergie, der *Orge*, welche mit dämonischer Dynamis trifft — denn von Strafe kann hier nicht die Rede sein. Die Griechen haben — im Gegensatz zu den Israeliten, diese dämonische Gewalt nicht zu den Göttern in Beziehung zu setzen vermocht [1]. Sie haben stark den Gegensatz empfunden zwischen dem willkürlichen Walten der Mächte in dieser Welt und der Idee einer gerechten Weltordnung. *Moira* oder *Aisa*, ursprünglich das jedem Menschen von den Göttern zuerteilte Los — es kommt *διόθεν* — wird im grüblerischen Geiste eines Aischylos zu der übergöttlichen Gewalt, die, wenn es sein muß, den Göttern entgegen, ein sittlich befriedigendes Weltenregiment verbürgt. Man sucht eine Rettung vor der unberechenbaren Beherrschung durch die von den Dichtern zu Personen gemachten Götter in das Schicksal, als einen allgemeinen Grund und Boden, auf welchem die Götter nur bedingte Bewegungsfreiheit genießen.

Im Lauf des Naturgeschehens findet man eine sichere und, wenn nicht sympathische, so doch unparteiische Grundlage auch des menschlichen Lebens. Hat die Bahn der Sonne vielen, auch primitivsten Völkern, als Regel des eigenen Lebens gegolten, die religiöse Theorie sieht in dieser Naturnotwendigkeit zwar nicht ein unerbittliches Fatum, aber eine Verbürgung der Weltordnung. Fatalismus ist diese Haltung deshalb nicht, weil die lebendige Macht, trotz aller Theoretisierung, noch immer im

[1] Die Perser konnten es nur, indem sie sich einem schroffen Dualismus zuwandten und alles Dämonische dem bösen Geist zuschrieben.

Mittelpunkte steht. Die Gesetzmäßigkeit ist nicht blinde Notwendigkeit, sondern lebendige Kraft, welche einen Zweck realisiert. Sie heißt *Dike*, wie sie in Indien *Rta* hieß; aber ihr Weg ist der Kreislauf des Naturgeschehens: „Denn die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten, sagt *Heraklit*, ansonst werden sie die Erinnyen, der Dike Schergen, ausfindig machen.“ (Fr. 94 *Diels.*) Dem Gesetz widmet Sophokles fromme Ergebung:

Mög' ich nimmer in dem Streben wanken,
frommer Reinheit mich in Wort und Werken
hinzugeben, das Gesetz erfüllend,
das in heil'gen Äthers Regionen
ewiglich einhergeht. Eingeborne
Tochter ist's des Himmels, nicht der Menschen
sterbliches Gemächte. Nie vergißt es,
nimmer schläft es.
Gott ist stark in ihm: nie wird es altern[1].

Und der Spätgeborene unter den Tragikern, Euripides, aller Zweifel Anwalt, jeder Unruhe Freund, legt seiner Hekabe das wunderbar ruhige und innige Gebet in den Mund:

Der du die Erde trägst, der auf der Erde
Du deinen Sitz hast, unbegreiflich Wesen,
Gott, oder nenn' ich dich Naturgesetz,
Nenn' ich dich Weltvernunft: ich huld'ge dir
anbetend, denn du führst geräuschlos wandelnd
das Menschenschicksal zu gerechtem Ziel[2].

So fand die frühe griechische Spekulation, welche ausging eine *Arche*, eine Ureinheit und Urkraft in einem, zu suchen, am Ende das unpersönliche, göttlich-lebendige, kosmische Gesetz. Das Göttliche, *τὸ θεῖον*, tritt immer mehr an Stelle der Götter. Die Stoa zieht dann die letzten Konsequenzen. Die *Heimarmene*, d. h. das Zuerteilte, ist der Logos, die Ratio des Kosmos, nach welchem alles geschieht. *Kleanthes* betet zur *Pepromene*, dem Vorherbestimmten. Aber auch diese Fassung des Schicksalgedankens ist so wenig eine Abstraktion wie die Notwendigkeit der Tragiker und Vorsokratiker. Der Welt Wesen ist noch immer Macht, aber eine immanente Macht, eine Weltseele, besser noch: ein der Welt innewohnendes Fluidum, *deus pertinens per naturam cuiusque rei*[3]. Dem Zeitgenossen des Apostaten endlich sind göttliche Macht und die in der Natur schaffende Notwendigkeit

[1] Oedipus Rex, **863 ff.**, übers. von Wilamowitz.
[2] Trojanerinnen, 884 ff., übers. von Wilamowitz.
[3] Cicero, De Deorum natura II, 71.

völlig eins: „Zu sagen, daß die Götter sich von den Schlechten abwenden, wäre gleichbedeutend mit der Behauptung, daß die Sonne sich abwendet von einem Blinden[1]." Dies beobachtet man nicht nur bei den Heiden; wie sie kannten auch die Urchristen *dynameis* und *archai*; schon Paulus sieht in der Verderblichkeit (*φθορά*), dem Tod und der Sünde (*ἁμαρτία*) fast autonome Mächte.

4. Die Theoretisierung der Macht, die wir bisher darstellten, trägt einen ausgesprochen kosmologischen Charakter. Sie kann aber auch psychologische Bedeutung haben. Die Macht, welche im Menschen wirkt, wird dann nicht betrachtet als seine „Seele" im uns geläufigen Sinne, sondern als eine Sondermacht, welche zum Träger derselben in einem eigentümlichen Verhältnis steht: sie ist seine Macht, aber dennoch ist sie ihm über.

Moira war, bevor sie zur Schicksalsmacht wurde, schon das persönliche Los des Menschen, sie ist das bei den modernen Griechen, als *Mira*, noch heute. Das germanische *Hamingja* ist die Macht, welche in und über einem waltet, aber nicht seine Seele. Seele ist kein primitiver Begriff, und sogar wenn die Primitivität zu theoretisieren anfängt, hat sie den Begriff Seele meistens noch nicht erfaßt. Wir reden von unseren psychischen Qualitäten und können diese „betätigen", wenn wir wollen. Dem Primitiven gilt aber auch dasjenige, was wir als rein persönlich und „seelisch" betrachten, als dem Menschen zwar innewohnend, aber dennoch ihm überlegen und jedenfalls von ihm gesondert. Der Indianer kann, nach seinen und unsren Begriffen, sehr tapfer sein; das hilft ihm aber nichts, wenn er keine Kriegsmedizin, d. h. keine Machtansammlung zu Kriegszwecken besitzt. Der Mut ist daher keine menschliche Eigenschaft, sondern eine magische Macht. Zur vedischen Zeit sprechen die Inder so vom „Körper der Sohnlosigkeit", um Unfruchtbarkeit zu bezeichnen, und vom „Gatten tötenden Körper" um Treulosigkeit der Ehefrau auszudrücken[2]. Ein kleiner Junge wird von seiner Schwester gewarnt, gewisse nach ihrer Meinung giftige Blumen zu pflücken: wenn man sie an den Mund brächte, müßte man unweigerlich sterben. Der Kleine fragt darauf: „Ist da

---

[1] Sallustius, bei G. Murray, Five Stages of Greek Religion, 1925.

[2] H. Oldenberg, Veda, 478 ff.

Sterbung drin?"[1] Diese Denkweise ähnelt der der Eingeborenen des Banggai-Archipels, die Mut und Feigheit als konkrete Begriffe ansehen; indem sie einen Hund opfern, hoffen sie den Mut des Feindes unwirksam zu machen[2].

Die Macht kann an alle möglichen stofflichen oder körperlichen Objekte gebunden sein; es ist dieser Sachverhalt, welcher zu der Bezeichnung „Seelenstoff" geführt hat (s. unten § 39). Von der Seele unterscheiden sich alle diese Vorstellungen dadurch, daß die Macht unpersönlich ist, daß man von ihr eine größere oder geringere Quantität besitzen kann, und daß man sie verlieren oder erwerben kann, m. a. W., daß sie unabhängig vom Menschen und ihm überlegen ist.

In der griechisch-christlichen Welt finden wir die zur Einzelmacht theoretisierten Machtgedanken in der Vorstellung vom *Pneuma*. Schon von den Stoikern wurde die Einzelseele, das *Hegemonikon*, das den ganzen Leib vom Zentrum des Herzens aus regiert, zur Weltseele in Parallele gesetzt, zum *Pneuma*, das sich als Kraft in alle Dinge ergießt. Das *Pneuma* des Menschen ist gleicher Art wie das *Pneuma* der Welt. So wurde der primitive Machtgedanke und die ebenfalls primitive Vorstellung der Hauchseele oder vielmehr des Hauch-Seelenstoffs (s. unten § 39) zu einer Theorie zusammengefaßt.

In der Gnosis und bei Paulus ist dann *Pneuma* zugleich Lebensprinzip des Menschen neben der Psyche und göttliche Macht, die von außen her in den Menschen eindringt und ihn umschafft zu einem „pneumatischen" Menschen. Der Gedanke des unpersönlichen göttlichen Fluidums aber wird bei Paulus nuanciert und eingeschränkt durch die Verbindung mit Christus; der Herr ist der Geist (2. Kor. 3, 17). Dagegen bleibt bei Philo das von der Gottheit emanierte *Pneuma* unpersönlich, aber auch ihm sowie der Spätstoa ist das *Pneuma* der Psyche und dem Fleische gegenüber eine dem Menschen überlegene Macht.

Rein geistig in unsrem Sinne ist, trotz der schon bei Plato einsetzenden Identifizierung von geistig und immateriell, dieses *Pneuma* in den Augen der Heiden sowenig als der Christen. Die seelenstoffliche Bezeichnung ist immer noch mehr als ein bloßer Name. Das *Pneuma* wird im Neuen Testament fluidumartig

[1] K. Zeininger, Die magische Geisteshaltung im Kindesalter, 1929, 60.

[2] A. C. Kruyt, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 1932, 251 f.

übertragen, sowie die andern psychologischen Mächte *Charis*, *Dynamis*, *Doxa* [1]. Sie gehen von Gott in den Menschen über, die *Charis* Gottes wird in den Segensformeln ausgeteilt. Wir übersetzen: die Gnade Gottes, sollen aber nicht verstehen die freundliche Gesinnung, das Erbarmen, sondern ausgegossene und einströmende Kraft. Sie befähigt den Menschen zum Verrichten von Wundern: Stephanus, voll *Charis* und *Dynamis*, tut Wunder unter dem Volke (Apostelgesch. 6, 8). Die *Charis* wirkt dann *Charismata*, Gnadengaben, das sind nicht Gaben der göttlichen Freigebigkeit, wie wir rationalistisch deuten möchten, sondern Folgen der göttlichen Macht. Die altchristliche Terminologie setzt diese Gedanken fort: in der Eucharistie erscheint Christus mit seinen Kräften, seinem *Pneuma*, seiner *Doxa* oder *Dynamis* [2]. Die „Verherrlichung" des Johannes-Evangeliums ist eine Verwandlung des Menschen, welche entsteht durch die Eingießung göttlicher Kraft. Mit Recht sagt Wetter: „Wenn der antike Mensch z. B. von religiöser *Gnosis*, *Charis* oder *Doxa* redet, wer fühlt nicht, daß diese primitiven Töne (des Machtgedankens) oft daraus reden" [3].

Aber nicht nur die „seelischen" Kräfte, auch die Taten, Gedanken und Vorsätze eines Menschen werden als Macht-vorrat ziemlich unabhängig vom Träger hingestellt. Ich denke an die *Thesaurus*-vorstellung, derzufolge die angehäuften Taten eine Kraft bilden, welche zugunsten des Handelnden, aber eventuell auch zugunsten eines andern wirksam ist. Der Gnadenschatz, durch das Verdienst Christi und der Heiligen angesammelt, ist eine lebendige Macht, welche zugunsten der Kirche „wirkt". Die Bindung der Macht an den historischen Christus ist hier natürlich längst illusorisch geworden; man hat vergessen, daß der Herr der Geist ist, und verteilt Christuskraft unter den Gläubigen. — Völlig unpersönlich ist der Thesaurusgedanke in

[1] Vgl. G. P. son Wetter, Charis, 1913. – Joh. Schneider, Doxa, 1932.

[2] Vgl. G. P. son Wetter, Altchristliche Liturgien, Das christliche Mysterium, 1921.

[3] G. P. son Wetter, Die „Verherrlichung" im Johannesevangelium, Beitr. zur Rel.wiss. herausg. von der Rel.wiss. Ges. in Stockholm 2, 1914–15, 72 f. – Rud. Bultmann teilt mir freundlichst mit, daß auch er glaubt, daß die Vorstellung von δοξασθῆναι als einer Verwandlung durch Eingießung göttlicher Kraft der Terminologie des Johannes zugrunde liegt –, nicht aber, daß der Evangelist diese Vorstellung noch selbst besitzt.

Indien: das *Karman* ist Macht, Gesetz und Thesaurus zugleich: „der Macht des *Karman* entrinnt man nicht im Luftreich noch in des Meeres Mitte, nicht wenn man in Bergeshöhlen hinabdringt.“ Das Handeln ist so zum unpersönlichen Mechanismus geworden. Der Wert des Menschen wird gedeutet als eine Summe von günstigem oder ungünstigem *Karman*, einer Art Geldwert, den man auch auf andere übertragen kann [1].

5. In Indien hat sich dann schließlich auch die große Gleichsetzung vollzogen, die das letzte Wort der Machttheorie ist, die Ineinssetzung der menschlichen und der kosmischen Macht, die Identifizierung von Psychologie und Kosmologie. Ich-Stoff und All-Stoff sind eins und dasselbe, ihre Trennung ist nur eine provisorische, schließlich nur ein Mißverständnis. Der *Ātman*, als Hauchseele ursprünglich primitivster Seelenstoff, wurde in der Theorie der Upanishaden zur still arbeitenden gesetzmäßigen Innenkraft: „Wenn der Töter zu töten glaubt, und der Getötete glaubt, daß er getötet wird, dann erkennen diese beide nicht: der eine tötet nicht und der andere wird nicht getötet. Der *Ātman* ruht, feiner als das Feine und größer als das Große, in der Höhle der Wesen. Wer frei von Verlangen und ohne Sorge ist, sieht die Größe des *Ātman* durch die Gnade des Schöpfers. Sitzend wandert er fernhin, liegend geht er allerwärts hin; wer außer mir vermag es, diesen in abwechselnder Ekstase befindlichen Gott zu erkennen“ (Kathaka-Upanishad). — „Der in der Erde ruht und doch ein anderer als die Erde ist, von dem die Erde nichts weiß, dessen Körper die Erde ist, der die Erde innerlich lenkt, das ist deine Seele, die im Innern lenkt, die unsterbliche.“ (Brahmana-Upanishad). — „Unbeweglich ist das Eine und doch schneller als der Gedanke, auch die Götter holen es nicht ein ... Stillstehend überholt es die anderen Läufer, der Windhauch (*ātman*) wirkt in ihm das Werk.“ (I-sā-Upanishad) (Bertholet, Lesebuch, 182 ff.). — Auf der andern Seite das *Brahman*, ursprünglich die Wort-Macht, wie sie sich in den Opfersprüchen und deren Rezitatoren, den Brahmanen, offenbart, wurde zur Bezeichnung der kosmischen Macht. *Ātman* und *Brahman* aber sind letzten Endes eins: hier ist dort, und dort hier; wer das *tat tvam asi*, du bist es, verstanden, der weiß nur noch von e i n e r allumfassenden Macht. Der primitive, stark empirische Machtgedanke ist so zum religiösen Monismus geworden.

[1] Vgl. H. O l d e n b e r g , Die Lehre der Upanishaden, 1915, 113 f.

§ 3. DING UND MACHT.

1. Wir haben uns daran gewöhnt, die Dinge als tote Sachen zu betrachten, mit denen wir walten und schalten nach Belieben. Es muß ein Dichter sein, der die Dinge verteidigt:

> Die Dinge singen hör' ich so gern.
> Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.
> Ihr bringt mir alle die Dinge um (Rilke).

Dennoch weiß jetzt auch wieder ein Philosoph um die Mächtigkeit der Dinge, denen ein eigenes Leben zukommt trotz der „Entmächtigung", welche sich seit den Griechen über sie hergeworfen hat [1]. Der Spiritualismus, der Persönlichkeitskult, endlich die moderne Maschine haben aus den lebendigen, „selbstmächtigen" Dingen totes Material gemacht.

Dem Primitiven ist das Ding Träger einer Macht; es kann etwas bewirken, es hat eigenes Leben, das sich, wiederum ganz empirisch, offenbart. Ein afrikanischer Neger tritt bei einer wichtigen Expedition auf einen Stein, sagt: Ho, bist du da? und nimmt den Stein mit, der ihm Erfolg bringt. Der Stein gibt sozusagen einen Wink, daß er mächtig ist. Ein Eweer (W.-Afrika) geht in den Busch und findet dort ein Stück Eisen. Er geht nach Hause und wird krank. Die Priester erklären, daß ein *tro* (göttliches Wesen) seine Macht in dem Eisen offenbart, das man künftighin verehren soll [2]. Jedes Ding kann Machtträger sein, und wenn es selbst nichts über seine Mächtigkeit aussagt, so genügt es, daß man dem Dinge sagt, es sei mächtig. Was Rilke in einer seiner Geschichten vom lieben Gott die Kinder machen läßt — sie verabreden, daß der Fingerhut der liebe Gott sein soll, „jedes Ding kann der liebe Gott sein. Man muß es ihm nur sagen", — das ist die Geisteshaltung hinter dem sog. *Fetischismus*.

2. Jedes Ding kann Machtträger sein. Dinge, welche zum Seelenstoff in enger Beziehung stehen, haben gewiß Macht. Der Maori hält den Abort deshalb für *mana*-erfüllt: Kranke beißen in seinen Balken, um geheilt zu werden (Lehmann 50). Ein regelmäßiges Rechnen mit der Macht, welche in Dingen lebt, und die Angleichung des Handelns an diesen Glauben nennen wir Fetischis-

[1] Vgl. P. Tillich, Die Überwindung des Persönlichkeitsideals, Logos XVI, 1927.

[2] J. Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo, 1911, 110 ff.

mus. Das Wort, von de Brosses[1] als wissenschaftlicher Terminus geprägt, wurde ursprünglich von den Portugiesen auf nigritischen Glauben und Bräuche angewendet. Im Portugiesischen bedeutet *feitiço* künstlich, *factitius*, dann Zauber, Hexerei. Auch galt es nur von mächtigen Dingen, welche der Mensch selbst gemacht, also nicht von Naturobjekten. Aber allmählich hat es eine umfassendere Bedeutung bekommen, manchmal so weit, daß auch die Naturverehrung darunter begriffen werden konnte und die Vorstellung formlos wurde. Soll wirklich mit dem üblichen Terminus die Struktur einer Geisteshaltung angedeutet werden, so empfiehlt es sich, ihn nur anzuwenden auf die Objekte, welche wir Dinge nennen, aber ohne Unterschied des Naturhaften und des Künstlichen, da der primitive Mensch sowohl dasjenige was er selbst gemacht, verehrt [2], wenn es nur „wirkt", als auch dasjenige, was ihm die Natur gibt, wenn es Macht offenbart. Wesentlich ist im letzteren Fall irgendeine Besonderheit, welche den Gegenstand von der umringenden Natur unterscheidet: die merkwürdige Bildung eines gekrümmten Zweigs, eines runden Steins usw. soll den „Wink" geben, daß Macht da ist. Wesentlich ist außerdem, daß der Gegenstand nicht zu groß ist, man soll ihn mitnehmen, ihn sozusagen in die Tasche stecken können. Berge und Bäume, obgleich sie wie der Fetisch auf Grund ihrer Mächtigkeit heilig gehalten werden, soll man nicht Fetische nennen. Gerade das Gefühl, die heilige Macht gleichsam bei sich tragen zu können, ist für den Fetischismus

[1] In seiner berühmten Monographie: Du culte des dieux fétiches, 1760; vgl. G. van der Leeuw, Inzichten betreffende Godsdienst en Geschiedenis aan het eind der 18e en het begin der 19e eeuw (Geschiedenis, een bundel studies aangeboden aan W. J. Aalders, 1944; auch in G. van der Leeuw, Levensvormen, 1947, 100 ff.). Übrigens ist de Brosses nicht der erste gewesen, der das Wort Fetischismus gebraucht hat. Godofridus Carolinus war ihm zuvorgekommen in seinem Werk: Het hedendaagsche Heidendom of Beschrijving van den Godtsdienst der Heidenen, 1661 (vgl. R. F. Merkel in Forschungen und Fortschritte, 11, 1935—36, 451). Wohl aber gab de Brosses dem Ausdruck seinen wissenschaftlichen und phänomenologischen Inhalt; indem er das Negerphänomen „Fetischismus" verallgemeinerte, führte er diesen Begriff als allgemeines Stadium in die religiöse Entwicklung der gesamten Menschheit ein (10, 15). Auch hat er als erster die psychologische Entstehungsgeschichte des Fetischismus beschrieben (21) (vgl. § 112).

[2] „Verehrung" hier übrigens nur im allgemeinsten Sinne zu nehmen. A. C. Kruyt spricht richtiger von „Füttern" des Fetisches, damit er seine Kraft behält, Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906, 200.

charakteristisch. So geht der vom geizigen Grundherrn vertriebene *cliens* fort, *in sinu ferens deos*[1]. „Laßt uns zu uns nehmen die Lade des Bundes des Herrn von Silo und laßt sie unter uns kommen, daß sie uns helfe von der Hand unserer Feinde“, sagen die Israeliten 1. Sam. 4, 3, wenn die Philister sie bedrängen. Auch die muselmanischen Pilger aus Ägypten führen nach Mekka das *machmal* mit, eine Art heiligen Kästchens[2].

Ein gutes Beispiel eines Fetisch ist das australische *Tjurunga*, ein eigenartig geformtes Stück Holz, auf welches ein stilisiertes Totememblem eingeritzt ist. Das Wort bedeutet „der eigene geheime“, und der Gegenstand soll vor Frauen und Kindern geheim gehalten werden. Er ist Träger einer Macht, welche einerseits mit dem Individuum, andererseits mit dessen Totem (§ 8) zusammenhängt. Auch hier also die Macht, welche dem Menschen über ist, aber dennoch auf ihn überströmt. Die *tjurunga* werden an einer Art Asylstätte (unten § 57) sorgfältigst verwahrt.

Die ältere Forschung nahm an, daß die Kraft eines Fetisches immer ein ihm innewohnender Geist sei. Heutzutage neigt man der entgegengesetzten Auffassung zu. Es scheint aber, daß die Art, wie man sich die Macht vorstellt, für die Struktur des Fetischismus sekundär ist. Die Macht der Bundeslade kommt von Jahve, einem Gott, diejenige des *tjurunga* von einem Totem; natürlich wird auch sehr oft die Macht des Fetischs einfach vorausgesetzt, ohne daß irgendeine Anschauung von Geistern oder Göttern impliziert wäre, rein dynamisch also. Faktisch dynamistisch ist der Fetischismus immer, und idealtypisch angesehen ist er es auch ursprünglich, weil sein Wesen die Vorstellung ist, daß Macht in einem Ding haust und von dem Dinge ausgeht. Woher die Macht stammt, ist eine Frage für sich.

In diesem Lichte können wir den Übergang zwischen Fetisch und Gottesbild verstehen. In manchen Teilen der Erde errichtet man Steinhaufen, indem jeder Vorübergehende seinen Stein zu den schon hingeworfenen hinzufügt. Solche Steinhaufen finden wir sowohl in Südafrika als im alten Israel. Später werden die Steinhaufen als Monument oder Grabhügel gedeutet. Ursprünglich aber ist es die Macht der angesammelten Steine, welche man sich sichert. In Griechenland heißen diese Steinhaufen *Herma* und sind der Ursprung einer Gottesgestalt, „dessen von dem

[1] Horaz, Carm. II, 18.
[2] H. C. Armstrong, Lord of Arabia, Ibn Saud, 192.

Steinhaufen": *Hermes.* Bevor er aber aus den Händen des Praxiteles seine wundervolle menschliche Gestalt erhielt, mußte Hermes noch lange Jahre als phallischer Stein (Herme) an den Wegen stehen [1]. Die hehre Gestalt der Pallas hat sich aus dem Fetisch des doppelten Donnerschildes *(Palladion)* entwickelt[2]. Sowohl von ihr als von Demeter gibt es Bilder, welche halb Steinfetisch, halb Frau sind, so wie Aphrodite ursprünglich ein Kegel war. Die Macht der Dinge ist der Macht der Götter und sogar der Macht der Tiere erst langsam gewichen. Im alten Ägypten beharren die Fetische neben den tierischen und menschlichen Formen der Macht, und das Volk in Griechenland liebte die *xoana,* die rohen hölzernen Klötze mehr als die wundervollen Gestalten des Pheidias; seine „Pallas attica et Ceres rharia quae sine effigie rudi ligno et informi ligno prostant" (Tertullian), waren ihm lieber als die Athene Lemnia und die knidische Demeter. Die menschunähnliche Gestalt führt eben in göttlichere Ferne und dennoch in vertrautere Nähe als die anthropomorphe Macht. Und diese sehr primitive Verbindung von Transzendenz und Immanenz ist für den Fetischismus charakteristisch. Die altehrwürdigen, von der Zeit geschwärzten, von dem frommen Glauben als himmelgesandt betrachteten Hölzer waren dem Herzen des Volkes teuer. Sie sind es in katholischen Gegenden noch heute. Denn es sind nicht die großen Kunstwerke und die menschlich rührenden Gestalten, vor denen man am liebsten betet und zu denen man wallfahrtet, sondern die „schwarzen Madonnen" [3]. Sie sind es, die Mirakel wirken. Die numinose Scheu verbindet sich vor dem Fetisch mit der Vertrautheit und dem Gefühl des Beherrschens, welche den Dingen gegenüber gelten (vgl. § 65).

Wie starke Zugkraft der Fetischismus sogar heute noch besitzt, das geht hervor aus dem Gebrauch von sog. Maskotten im modernen Sportbetrieb; Puppen und Tierbilder, und zwar nicht als Verkörperungen nicht mehr geglaubter Götter, sondern als „Dinge" schlechthin, zeigen sich noch immer mächtig. Auf der

---

[1] Vgl. M. P. Nilsson, Griechische Feste, 1906, 388.

[2] C. W. Vollgraff, Le Palladium de Rome (Bull. de l'Acad. royale de Belgique, classe des lettres, 1938). – M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion[2], 1950, 407.

[3] Vgl. Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche II, 1890, 90 ff.

Missionsausstellung in Nizza im Jahre 1925 waren viele Fetische zu sehen. Zahlreiche Besucher wünschten diese für teures Gold zu erstehen, und als dieses selbstverständlich abgeschlagen wurde, sah die Ausstellungsleitung sich genötigt, die Gegenstände scharf bewachen zu lassen, da man versuchte, dieselben zu stehlen [1].

3. Unter den mächtigen Dingen nimmt das *Werkzeug* eine erste Stelle ein [2]. Die Arbeit ist dem Primitiven das Gegenteil von technischem Betrieb, sie ist schöpferisch. Der primitive Handwerker empfindet die Macht, kraft deren er sein Werk vollbringt, nicht als seine eigene Macht. Fähigkeit ist auch hier mehr als die moderne *efficiency*. Der primitive Handarbeiter, der Schmied vor allem, hantiert eine Macht, die er zwar zu handhaben versteht, deren er aber nicht Herr ist. So können wir verstehen, daß man in manchen Teilen Afrikas und in Indonesien die Schmiedearbeit heilig hält: wer in Loango die Nacht vorher den Beischlaf geübt hat, darf der Arbeit nicht zusehen, da seine Unreinheit sonst die Arbeit verdürbe. Was unter den Händen wird, das dankt sein Dasein einer Macht, welche dem Menschen über ist. In den Griffen und Schlägen der Werkzeuge lebt nicht nur die Kraft des Armes oder der Beine, sondern eine eigene Macht, welche ihnen innewohnt. So erklärt es sich, daß man die Werkzeuge immer genau nach demselben Modell wieder herstellt, die geringste Abweichung könnte die Macht beeinträchtigen. Und nicht nur die arbeitenden Teile des Geräts, sondern auch seine Ornamentation ist wesentlich [3]. Der Toba-Batak (Sumatra) opfert der Schmiede, dem Hammer, dem Amboß, dem Kano, dem Gewehr, dem Zimmergerät; der Eweer (West-Afrika) dem Buschmesser, der Axt, der Säge usw.; der Tlingit (Nordamerika) dem Angelhaken und der Angelschnur, die er zum Fischfang benötigt; der als religionslos verschrieene Zigeuner schwört seinen Eid beim Amboß.

Unter den Werkzeugen sind es wiederum die Waffen, welche besonders mächtig sind. Viele Waffen sind freilich nichts

[1] R. Allier, Le non-civilisé et nous, 1927, 181.

[2] Vgl. Cassirer, II, 264 ff.; L. Noiré, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 1880. E. Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik, 1887 (vgl. § 83).

[3] S. L. Lévy Bruhl, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910, 34 f. Vgl. über die Schmiede noch M. Merker, Die Masai, 1910, 111 ff.

anderes als Geräte: die Axt, der Hammer. Die Verehrung der Doppelaxt auf Kreta ist allbekannt. Der Stab ist ursprünglich auch eine Waffe, wurde dann aber zum Behälter der Königsmacht. In Ägypten wurde der Stab nicht nur verehrt, — das Wort, das ihn bezeichnet, *shm*, wurde auch ein Ausdruck für „Macht" überhaupt, „mächtig sein", dann für eine göttliche Potenz, die zusammen mit andern *mana*-artigen Mächten den verstorbenen König zum Herrn im Jenseits macht[1]. Wir finden hier also drei Stadien: Szepter, Macht des Szepters, Macht überhaupt. Der König Tutmosis III gibt seinem General, den er gegen Joppe aussendet, sein Szepter mit, das, wie sogar die Stäbe der Privatleute in Ägypten auch, einen eigenen Namen trug „Geschmückt mit Schönheit"[2]. Bei den Germanen waren die Holzbildnisse ursprünglich Stäbe. Das litauische Wort *stãbas* (germanisches Lehnwort) bedeutet sowohl Stab als auch Götzenbild[3]. Die Griechen verehrten das Szepter des Agamemnon zu Chaeronea mit Opfern (Pausanias IX, 40, 11). Der Tyrann Alexander von Pherae weiht seine Lanze, mit der er seinen Oheim Polyphron getötet hat; er bekränzt sie mit Blumen und bringt ihr, die er *Tychon* nennt, wie einem Gott Opfer dar[4]. Die Römer sahen die Lanze als den Fetisch des Gottes Mars an. Wer Krieg beginnt, ruft der heiligen Lanze zu: *Mars vigila*. Und wie die *hasta* wurde auch das *ancile*, der Schild, der in der Zeit des Numa vom Himmel gefallen sein sollte, heilig gehalten.

4. Der letzte Fall führt uns von der bloßen Gewaltmacht des Dinges zu seiner Bedeutung als Hort eines Gemeinwesens. Denn die Anwesenheit des *ancile* verbürgt diejenige der höchsten Herrschaft. Das *Palladium*, ursprünglich ein Stein oder ein Doppelschild, erst später das *Xoanon* der Göttin Athene, war der Hort, das Machtding der Stadt Troja. Geht es verloren, so verdirbt die Stadt. Die Bundeslade erfüllt im alten Israel dieselbe Aufgabe. Die Foxindianer hatten ein „heiliges

---

[1] Vgl. W. Spiegelberg, Der Stabkultus bei den Ägyptern, Rec. de Trav. 25, 1903, 184; Vgl. 28, 1906, 163 f.

[2] S. G. Maspero, Les Contes populaires de l'Egypte ancienne, 117 f. – G. Röder, Altägyptische Erzählungen und Märchen, 1927, 67.

[3] J. de Vries, Altgermanische Religionsgesch. I, 1935, 136. — Über die Macht des Stabes vgl. Exodus 4 und II. Könige 4, 29.

[4] Plutarch, Pelopidas, 31.

Bündel", bestehend aus einer Eule, einer Tabakspfeife, zwei Schildkröten, einem Feuerstein und einer Flöte, welches die Macht des Stammes verbürgte [1]. Die Zuñiindianer bewahren sogenannte *medicine-bundles* von einer unbeschreiblichen Heiligkeit. In den inneren Zimmern der Priesterhäuser befinden sich große geschlossene und mit Deckeln versehene Töpfe, die hohle Schilfrohre enthalten, von denen je zwei miteinander verbunden sind, das eine mit Wasser, das andere mit Getreide gefüllt. Niemand darf dort eintreten, mit Ausnahme der Priester in Ausübung ihrer rituellen Verrichtungen und einer Assistentin, die entweder eine bejahrte Frau oder ein junges Mädchen ist und den Auftrag hat, die Bündel zu „nähren" [2]. Die Amandebele (S.-Afrika) hatten ihr *mamchali*, einen kleinen Korb ohne Öffnung, der „heilige" Sachen enthält, ein echtes *palladium*. In Feindeshand geraten, zeigt es sich unverletzlich [3]. — Auf Taliabu (Sula-Inseln) ist eine heilige Stätte, wo eine Anzahl Teller, Schalen usw. im Boden aufbewahrt werden; nur ein einziger Mann weiß um die Stelle und bringt im Fall der Seuche in einer der Schalen Wasser nach dem Kampong. Indonesien liefert sehr viele und instruktive Beispiele dieses Glaubens an einen Staat- oder Geschlechtshort. Die Makassaren und Buginesen schreiben den Reichsinsignien eine besondere Bedeutung zu; wer sie besitzt, hat auch das Land in seiner Gewalt, in ihnen ist die „Landeshoheit sozusagen konzentriert" [4]. Bei einem Aufstand in Luwu hatte der niederländische Befehlshaber sich nur der Reichsinsignien zu bemächtigen, um den Widerstand sofort zu brechen. Die Gegenstände sind verschiedenartig: alte Lanzen, Dolche, ein Koran, Steine usw., — sollen aber gewöhnlich von den Altvorderen des Stammes herrühren. Eine solche konzentrierte Macht besaßen die kaiserlichen *Insignien* des Deutschen Reiches auch im Mittelalter. Sie wurden wie ein Heiligtum betrachtet, dem man in Prozession entgegenzog. Der Tag, an welchem sie dem Volke gezeigt wurden, ward als ein großer Festtag betrachtet. Darum war einem neuauftretenden Kaiser an dem Besitz

---

[1] K. Th. Preuß, Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926, 32.

[2] Ruth Benedict, Patterns of culture[5] (Mentor Books, 1949, 60.)

[3] H. C. M. Fourie, Amandebele van Fene Mahlangu, 1921.

[4] C. Spat, De Rykssieraden van Loewoe, Ned. Indie oud en nieuw 3, 1918.

der Insignien sehr viel gelegen [1]. Sie waren, wie die Waffen des Mars in Rom, *pignoria imperii* [2]. Man könnte die *Oriflamme* der Könige von Frankreich damit vergleichen; man weiß, wie sie in feierlicher Prozession aus der Basilika von Saint-Denis geholt und auf dem kürzesten Wege mitten auf das Schlachtfeld gebracht wurde. König Wedukind hielt die Sachsen für die Erben der Franken, weil sie mit den Reliquien des heiligen Veit, die von Saint-Denis bis nach Corvey geschafft wurden, Glück, Kraft und Kaiserherrlichkeit teilhaft wurden [3].

Aber nicht nur die Macht des Stammes oder des Reiches, auch diejenige des Geschlechts oder der Familie haftet an ehrwürdigen Gegenständen. In Indonesien hat jede Familie sog. *pusaka*, Gegenstände oft sehr geringen Werts, die heilig gehalten und von Vater auf Sohn vererbt werden. Auch besitzen die Kleinstaaten dort Sammlungen heiliger Gegenstände, von denen das Gemeinwohl abhängt: Lanze, *Kris*, Gewehr, Sonnenschirm, Teller, Garn usw. An die meisten dieser Gegenstände knüpft sich eine Erzählung an, die deren Macht oder Ursprung erklärt. In Goa (im Süden der Insel Celebes) verwahrt man eine Kette, die man alljährlich wiegt; ist ihr Gewicht nach zwölf Monaten geringer geworden, so bedeutet es Unglück; andernfalls kann man beruhigt sein. Nur die Könige und die Priester haben das Recht, diese *pusaka* zu sehen. Gleichwohl wird sie in Zeiten der Not in einer Prozession herumgetragen [4]. Den alten Germanen galten Kleider und Waffen oder Schmucksachen als Glückträger. Das Wohlergehen eines Geschlechtes ist oft an einen solchen mächtigen Gegenstand gebunden. Die Kraft des Heldenschwertes, die unüberwindlich macht, wurde in Sage, Mythus und Märchen zum stehenden Motiv.

5. Von den Fetischen unterscheiden wir die *Amulette*, zwar auch Machtbehälter, aber sozusagen in Taschenformat. Abbildungen von heiligen Gegenständen, Kreuz, Sonne usw., aber auch Knoten, welche die Macht zusammenhalten sollen, Steine

---

[1] Vgl. L. von Ranke, Weltgeschichte VIII [4], 1921, 44.

[2] Auch die Wappen, Banner und Fahnen, die noch heute ihre religiöse Bedeutung nicht verloren haben, gehören hierher.

[3] F. Funck-Brentano, Le moyen âge, 127 f. – H. A. Korff und W. Linden, Aufriß der deutschen Literaturgesch., 1930, 13.

[4] J.Ph. Duyvendak, Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel, 1935, 132 ff.

und ungefähr alle erdenklichen Objekte werden als Gefahr abwehrende und Segen anziehende Amulette am Körper getragen. „Fast alle Schmuckstücke, an denen sowohl die männliche wie die weibliche Koketterie Gefallen findet, sind zuerst Amulette gewesen, bevor sie zu Schmuck wurden“ [1]. Sie können, wie übrigens auch die Fetische, ihre Macht von einer heiligen Person oder Stätte haben; wir reden dann aber lieber von R e l i q u i e n (§ 30).

§ 4. MÄCHTIGKEIT. SCHEU. TABU.

R. Caillois, L'homme et le sacré, 1939. – J. G. Frazer, Taboo and the Perils of the Soul (The Golden Bough [3], II). – S. Freud, Totem und Tabu, 1913. – R. Thurnwald, Meidung (im Reallexikon der Vorgeschichte).

1. Das Erlebnis der Mächtigkeit von Dingen oder Personen kann jederzeit auftreten. Es ist nicht gebunden an bestimmte Zeiten und Gelegenheiten. Die Mächtigkeit offenbart sich immer wieder in unerwarteter Weise. Darum ist das Leben eine gefährliche Sache, voll kritischer Augenblicke. Auch die alltäglichen Geschehnisse, die gewohnten Beziehungen zu den Nächsten, die altbekannte Arbeit, stecken, wenn man genauer zusieht, voller „mystischer“ Beziehungen. Man kann sagen (wie das z. B. Marett tut), daß die Erklärung einer Tatsache, wie selbstverständlich sie auch scheinen möge, im Grunde immer „mystisch“ ist. Man drückt sich aber wohl primitiver aus, wenn man unser Schema der Erklärung aus einer Ursache ganz aus dem Spiele läßt, und das Leben auffaßt als einen breiten Strom gewaltiger Macht, dessen Existenz man für gewöhnlich nicht ausdrücklich vermerkt, der sich aber durch Hemmung oder Überfließen seiner Wasser gelegentlich bemerkbar macht. — Ein Toradja-Stamm auf Celebes bereitet einen Ausflug vor: es zerbricht aber ein irdener Kochtopf, und man bleibt zu Hause. Es ist *measa*, sagt man [2]. Wir könnten übersetzen: ein Zeichen, aber kein Zeichen im rationellen Sinne als Andeutung eines zukünftigen Unglücks, sondern ein Zeichen, daß der Lebensstrom stockt. Wenn eins zerbrochen ist, warum nicht mehr? — Wenn aber der Ewe vor

[1] L. L é v y - B r u h l, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, 1931, 5.

[2] A. C. K r u y t, Measa, Bydr. Taal-, Land- en Volkenkunde Ned. Indie, 74–76, 1918–20).

seinen Feinden in einen Termitenhügel flüchtet, so schreibt er seine Rettung der dort lebenden Macht zu [1]. Die Stelle, die Handlung, die Person, an denen sich die Macht offenbart, bekommen dadurch einen eigenen Charakter. *Mana*träger heben sich von der übrigen Welt scharf ab. Sie stehen für sich. Ein vom Blitz getroffener Körper galt den Griechen als heilig (*ἱερός*), weil sich in ihm die Mächtigkeit offenbart [2].

Mit Macht geladene Gegenstände, Menschen, Zeiten, Plätze oder Handlungen nennen wir *tabu* [3]. *Tabu (tapu)* ist ein Wort aus demselben Kulturkreis wie *mana*. Es ist dasjenige, was „ausdrücklich genannt", „ausgenommen" ist. Das Verbum *tapui* bedeutet „heilig machen" (Söderblom, 31 f.). *Tabu* ist eine Art Warnung: Achtung! Hochspannung! Es hat sich Macht angestaut, und jetzt gilt es sich vorzusehen. Das *tabu* ist die ausdrücklich konstatierte Machterfülltheit; die Gegenbewegung des Menschen soll darauf berechnet sein, die Machtfülle anzuerkennen, die gegebene Distanz gleichsam zu notifizieren und sich selbst zu sichern.

Das *tabu* wird in verschiedener Art und vor sehr verschiedenen Gegenständen in Acht genommen. Dem Griechen gelten der König, der Fremdling als Gegenstand der *Aidōs*, der Scheu, welche die Distanz innehält [4]. Der König gilt fast überall als mächtig, so daß man sich ihm nur mit größter Vorsicht nähern kann; der Fremdling, Träger einer unbekannten und daher doppelt zu fürchtenden Macht steht dem Feinde gleich (*hostis* ist Fremdling und Feind). Man kann ihn töten, wenn man dazu imstande ist, oder ihn willkommen heißen; aber auf keinen Fall darf man sein Kommen und Gehen gleichgültig auffassen. Deshalb ist der Gruß ein religiöser Akt, der den ersten Anprall der Macht auffängt und dem mitunter der Gottesname eingefügt oder eine beschwichtigende Macht angehängt wird (der semitische Friedensgruß, *adieu, Grüßgott*). Und deshalb sind sowohl die Gastfreundschaft wie der Krieg religiöse Handlungen, welche der fremden Macht wehren oder sie neutralisieren sollen. Daher konnten die alten Israeliten das Recht, das sie

[1] K. Th. Preuß, Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926, 25.

[2] Vgl. Euripides, Hiketides, 934 ff.

[3] **Vgl. R. Lehmann, Die polynesischen Tabusitten, 1930.**

[4] Vgl. Theol. Wörterbuch zum N. T. s. v. *Αἰδώς*.

ihrem Gast erteilten, höher einschätzen, als die Ehre ihrer Frau, ja selbst höher als das Leben[1]. — Das Geschlechtsleben ist voller Mächtigkeit, das Weib ist vom Manne getrennt durch geheimnisvolle Eigenheiten; der Schleier dient als Abwehr, noch bevor er zum Symbol der Schüchternheit wird[2]. Alles was das Geschlechtliche betrifft ist „ausgenommen“: man soll sich vorsehen und z. B. keine wichtige Angelegenheit wie einen Krieg unternehmen, wenn man sexuell verunreinigt ist, sich einem menstruierenden Weibe nicht nähern; manchmal ist die Frau vom Kultus aus eben diesem Grunde ausgeschlossen, ihre Mächtigkeit würde der im Kult zu erreichenden Macht widerstehen. Darum: *hostis vinctus mulier virgo exesto* heißt es bei gewissen römischen Opfern. Und Cato warnt anläßlich des *Votum pro bubus: mulier ad eam rem divinam ne adsit neve videat quo modo fiat*“ [3]. — Ein Tag oder eine Reihe von Tagen gilt als mächtig vor andern. Sabbat, Sonntag, Christtag und ihre primitiven und heidnischen Äquivalente sind heilig; man arbeitet nicht oder nimmt wenigstens keine wichtigen Sachen vor. Die Schlacht bei Thermopylae wurde verloren, weil die *ἱερομηνία* den Spartanern Waffenruhe gebot; aus eben dem Grunde kamen sie bei Marathon zu spät. An sehr heiligen Tagen ist sogar die geringste Arbeit versagt; die kritischen Zeiten soll der Mensch nicht achtlos vorbeigehen lassen, sondern durch kritisches Betragen seinerseits, wie das Fasten, über sie hinwegzukommen suchen. — *Tabu* ist Meidung der Tat und des Worts aus Scheu vor der Macht. Worte, welche kritische Sachen betreffen wie die Jagd, den Krieg, den Sexualverkehr, spricht man lieber nicht aus, sondern ersetzt sie aus einer eigens geschaffenen *Tabu*sprache, deren Reste wir noch in unsrem Jägerlatein und unsrer Diebssprache besitzen. Es kommt sogar eine besondere Frauen- neben der Männersprache vor.

Aber nicht bloß die einfache Meidung des Mächtigen genügt. Während der Schwangerschaft der Frau ist es sowohl Mann als Frau bei den Kajan Zentral-Borneos verboten, geschlachtete Hühner anzurühren; der Mann darf keine Erde stampfen usw.[4] Der Zusammenhang und die Zweckmäßigkeit sind uns nicht deutlich. Aber das *tabu* ist ja auch alles weniger als eine Utilitäts-

---

[1] Richter 19; Joh. Pedersen, Israel I—II, 1920, 177.
[2] Vgl. 1 Kor. 11, 5 ff. [3] De agri cultura, 83.
[4] A. W. Nieuwenhuis, Quer durch Borneo II, 1907, 101.

maßregel. Es hat sich Macht offenbart, als Stockung oder als Überfluß. Da gilt es nicht bloß zu meiden, sondern auch auf Gegenwehr zu sinnen. Die Art der Gegenwehr ist uns mitunter verständlich, wie im Fall des Schleiers oder des einer Art von Training ähnlichen Fastens, manchmal aber auch nicht. Da treten denn Beziehungen auf, die uns nicht verständlich, Gefühle, die uns nicht einfühlbar sind. Aber auch wenn sie das sind, liegt nie ein kausaler Zusammenhang in unserem Sinne vor, ebensowenig wie eine Gefühlsreaktion im Sinne unsrer Ehrfurcht oder Andacht, wenn auch beide im primitiven Verhalten mit enthalten sein können. Das *tabu* kann auch verhängt werden, d. h. ein Machtträger, König oder Priester, kann einen Gegenstand mit seiner Macht versehen, eine Zeit der Machtfülle ausrufen. In Polynesien verkündigt der Königsbote das *tabu*:

Tabu — niemand darf das Haus verlassen!
Tabu — kein Hund darf bellen!
Tabu — kein Hahn darf krähen!
Tabu — kein Schwein darf grunzen!
Schlaft — schlaft bis das Tabu vorbei! [1].

Ein solches Kommunaltabu verhängt auch der Dorfpriester in Manipur (Assam). Es heißt *genna:* die Dorftore werden geschlossen; der Freund, der draußen ist, muß draußen bleiben; der Fremdling, der zufällig drinnen war, bleibt drinnen. Die Männer kochen und essen für sich ohne die Weiber. Alle Nahrungs*tabus* werden sorgfältig beobachtet; Kaufhandel, Fischfang, Jagd, Grasmähen und Bäumefällen sind verboten. Auf den Mentawei-Inseln (Indonesien) finden wir ein Kommunaltabu, das *punen.* Es legt zahlreiche Verbote sexueller und anderer Art auf, deren schwerstes Gewicht der Dorfvorsteher, *rimata,* und das Familienhaupt zu tragen haben. Daher schiebt man die Erwerbung dieser letzteren Würde soweit wie möglich hinaus: man meidet die Heirat in ihrer geheiligten Form und begnügt sich mit dem Konkubinat [2].

In allen diesen Fällen tritt also eine absichtlich hervorgerufene Stockung des Lebens ein. Der Zeitpunkt ist kritisch, man hält

[1] P. Hambruch, Südseemärchen, 1921, Nr. 66. Vgl. auch J. G. Frazer, The belief in Immortality II, 1922, 389: es darf kein Feuer unterhalten, kein Kano benutzt, nicht gebadet werden. Die Schnauzen der Hunde und Schweine werden festgebunden, damit sie nicht bellen und knurren.

[2] Duyvendak, Inl. t. d. Ethnologie, 35.

den Atem an. An besonders heiligen Zeiten hat das Feierabendmachen auch in europäischen ländlichen Gegenden noch einen rituellen Zug. In niederl. Gelderland wurde vor fünfzig Jahren am Heiligen Abend alles im Hause sorgfältig aufgeräumt; weder Pflug noch Egge durfte draußen bleiben; alle Geräte wurden in die Scheune gebracht; die Tore, welche zum Acker führen, mußten geschlossen sein. Alles sollte unter Dach und Fach und am richtigen Ort sein, „sonst wird es von ‚Derk met den beer' (der wilden Jagd) mitgeschleppt".

Verletzung des *tabus* hat keine Strafe zur Folge, sondern ein automatisches Reagieren der Macht. Strafe braucht nicht erst verhängt zu werden, wenn die Macht von selber über einen herfällt. Uzza (2. Sam. 6) will in der besten Absicht die Bundeslade stützen: die Berührung des Heiligen bringt aber den Tod; es ist keine göttliche Willkür und noch weniger göttliche Gerechtigkeit, welche ihn fällt, sondern der rein dynamische אף יהוה [1]. Ein komisches Seitenstück: am „Goldenen (Trinitatis-)Sonntag" war in Thüringen jede Arbeit strengstens verboten. Ein Bursche, der dennoch am heiligen Tage einen Knopf an seine Hose genäht hatte, konnte sich am nächsten Tage nur mit genauer Not vor dem Tode durch Blitzschlag retten, und zwar dadurch, daß er das genannte Kleidungsstück opferte und es ins Wasser gleiten ließ, wo es dann gleich von der Nemesis geholt wurde [2]. Schuldig in unsrem Sinne war allerdings nur der Junge und nicht die Hose, aber die Macht fragt nicht nach Schuld oder Unschuld, sie reagiert, wie der elektrische Strom denjenigen trifft, der den Draht unvorsichtig berührt. Auf Mittel-Celebes gilt der Tod von Blutschändern nicht als Strafe, sondern nur als ein Mittel, um die bösen Folgen des Frevels auf die Missetäter zu beschränken: daß diese sterben, gilt als selbstverständlich [3].

Andererseits ist in Indonesien die selbsttätige Kraft des *tabu* sehr klar erwiesen, denn von seiner Wirksamkeit schließt man auf die Freveltat: tritt der Fall ein, daß die Jäger immer wieder kein einziges Stück Wildbret finden, so ist es offenbar,

---

[1] Eigentlich nicht der Zorn Jahves, sondern einfach der „Zorn"; „es hatte für die „Primitiven" keine Schwierigkeit, von einem Zorn zu reden, der gar nicht *jemandes* Zorn war", Otto, Gef. des Überw., 55.

[2] O. von Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr [2], 1898, 204.

[3] Kruyt, a. a. O.

daß ein *sipot*, eine Art Bann, auf ihnen lastet, weil sie, bewußt oder unbewußt, irgendein *tabu* übertreten haben [1].

Der Tod durch Sturz vom *Saxum Tarpeium*, den die Römer über Staatsverbrecher verhängten, ist keine Strafe, sondern ein Reagieren der Macht: die *Tribuni plebis*, die sakrosankt sind, d. h. Träger einer ganz gewaltigen Mächtigkeit, treten als Ausführer auf; wer fällt, ohne an den Folgen zu sterben, hat sein Leben gerettet: es gilt „weniger eine Hinrichtung als einen absichtlichen Unfall" [2]. Im übrigen bedeutet die Todesstrafe ursprünglich keineswegs Bestrafung, sondern vielmehr eine Weihe!

Natürlich glaubte man ohne Vorbehalt an die Wirksamkeit des *tabu*. Ein Maori stirbt eher vor Hunger als daß er Feuer anlegt mit dem Feuerzeug eines Häuptlings [3]. Howitt hörte von einem Kurnai-Burschen, der Opossumfleisch gestohlen und es gegessen hatte, bevor die Nahrungstabus es ihm erlaubten. Die alten Männer des Stammes redeten ihm ein, daß er nie das Mannesalter erreichen würde. Er legte sich hin und war in drei Wochen tot [4]. Man könnte diese Beispiele beliebig vermehren. Wohlverstanden, die Strafe ist unabhängig von der Absicht des Missetäters. Man leitet vielmehr aus dem Unglück, das er erleidet, den Fehltritt, den er begangen hat, her. Das Unglück ist jedoch keine Strafe, sondern einfach die Folge einer Tat. Daher kennen die primitiven Völker und die Alten so viele „verborgene Sünden", die die hebräischen und babylonischen Psalmisten beweinen [5].

2. Die Distanz zwischen dem Mächtigen und dem relativ Machtlosen bezeichnen wir als das Verhältnis von heilig und profan. Das „Heilige" ist das Abgegrenzte, Ausgenommene (lat. *sanctus*). Seine Mächtigkeit schafft ihm eine Stelle für sich. „Heilig" bedeutet also weder vollkommen sittlich noch auch ohne weiteres begehrens- oder lobenswert. Heiligkeit und Unreinheit können im Gegenteil identisch sein. Das Mächtige ist

---

[1] Kruyt, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. G. 1932, 2. R. 49, 2, 263 f.

[2] A. Piganiol, Essai sur les Origines de Rome, 1917, 149.

[3] Frazer, a. a. O., 44.

[4] Bei Elsie C. Parsons, Links between morality and religion in early culture (Amer. Anthrop. 17, 1915, 46).

[5] Vgl. W. B. Kristensen, De anticke opvatting van dienstbaarheid (Med. K. Ned. Ak. v.Wet. Afd. Lett. 78, B., 3, 1934), 24. – W. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe I, 1913. 193 ff.

jedenfalls gefährlich. Der soeben erwähnte römische *tribunus plebis* ist so heilig *(sacrosanctus)*, daß seine Begegnung auf der Straße verunreinigt [1]. Das *tapu* bei den Maori kann genau so gut „heilig" wie „befleckt" bedeuten, führt aber auf jeden Fall ein Verbot mit sich, markiert also die Distanz. Es ist daher kaum richtig, den Gegensatz heilig-profan sich aus der Unterscheidung zwischen gefahrdrohend und ungefährlich entwickeln zu lassen [2]. Die Macht hat eine eigene Qualität, welche dem Menschen als gefährlich imponiert; das Gefährliche ist aber nicht heilig, sondern das Heilige gefährlich. SÖDERBLOM hat in geradezu klassischer Weise den Gegensatz heilig-profan als den Ur- und Hauptgegensatz aller Religion dargetan; er hat gezeigt, wie die alte Anschauung, daß das *ϑαυμάζειν* der Anfang der Philosophie sei, sich mit noch größerem Rechte auf die Religion anwenden läßt. Der Mensch, der einer Mächtigkeit gegenüber steht, weiß sich in der Gegenwart einer Qualität, die er aus seiner sonstigen Erfahrung nicht kennt, einer Qualität, die sich nicht aus etwas anderem herleiten läßt, sondern *sui generis* und *sui juris* nur mit religiösen Terminis als „heilig" oder „numinos" benannt werden kann. Alle diese Termini haben gemeinsam, daß sie eine Ahnung andeuten des gänzlich Andern, schlechthin Verschiedenen. Meidung ist die erste auftretende Regung, aber auch Suchung. Der Mensch soll die Macht meiden, er soll aber auch die Macht suchen. Ein Warum oder Deshalb kann es hier nicht länger geben. SÖDERBLOM hat gewiß Recht, wenn er das Wesen aller Religion in diesem Zusammenhang so bestimmt, daß sie ein Geheimnis ist [3]. Das hat man geahnt, auch dann schon, als noch kein Gott angerufen wurde. Denn Gott ist in der Religion ein Spätkömmling.

3. In der Seele des Menschen weckt die Macht eine Scheu, welche sich als Furcht und Angezogenwerden kundtut. Keine Religion ohne den Schrecken, aber auch nicht ohne die Liebe, oder diejenige Nüance des Hingezogenwerdens, welche dem jemaligen ethischen Niveau entspricht. MARETT hat für die einfachste Form des religiösen Gefühls das schöne englische Wort

---

[1] Plutarchus, Quaestiones romanae, 81. Die Stelle scheint nicht ganz sicher, jedenfalls ist aber eine Verunreinigung durch die Heiligkeit des Tribuns gemeint.

[2] Wie das B. Ankermann in CHANT. I, 152 tut.

[3] Sehr schön in dem Aufsatz: Points of Contact for missionary work, Int. Review of Missions, 1919.

awe vorgeschlagen, Otto das etwas weniger umfassende *Scheu*. Auch das griechische *aidōs* ist sehr zutreffend[1]. Der Ausdruck muß sehr allgemein gehalten sein, weil es sich um eine das Ganze der Persönlichkeit in allen ihren Schichten und in sehr vielen Nüancen umfassende Einstellung handelt. Das physische Gruseln, das gespenstische Grauen, die Furcht, der jähe Schreck, die Ehrfurcht, die Demut, die Anbetung, die Ergriffenheit, das Schwärmen — sie alle liegen *in nuce* in der Scheu vor der Macht. Und weil alle diese Einstellungen zwei Hauptrichtungen aufzeigen, eine von der Macht weg, die andere auf sie hin, sprechen wir von dem *ambivalenten* Charakter der Scheu.

Freilich bedeutet *tabu* Verbot und offenbart sich die Macht zunächst immer als zu meidende. Das Verbot meldet sich überall früher als das Gebot. Aber Freud hat sehr fein gezeigt (27 f.), wie das Verbot immer schon das Gebot impliziert. Nur ist das Verbot dem Menschen bewußt, das Gebot gewöhnlich unbewußt. Was wir hassen lieben wir, und was wir richtig lieben, können wir jederzeit hassen. „*For each man kills the thing he loves*", sagt Oscar Wilde, und das ist mehr als eine geistreiche Redensart. Dem Andern, das wir als ganz Anderes erkennen, gegenüber, ist unser Verhalten immer ambivalent. Liebe läßt sich beschreiben als Versuch, sich an die Stelle des Andern zu drängen, Haß als Furcht vor der Liebe.

Das Heilige aber, sei es, daß es Gefühle des Hasses und der Furcht oder solche der Liebe und Ehrfurcht auslöst, setzt dem Menschen immer eine absolute Aufgabe. Nicht unrichtig wurde deshalb das *tabu* beschrieben als die älteste Form des kategorischen Imperativs[2]. Selbstverständlich sollen wir dabei nicht an Kants Begründung denken. Aber den Charakter der völligen Irrationalität sowie der Absolutheit haben *tabu* und kategorischer Imperativ gemeinsam. „Du sollst" — was man soll, ist eine zweite

[1] Vgl. G. Murray, The Rise of the greek Epic[2], 1911. - Plato unterläuft im Euthyphron ein seltsames Mißverständnis. Im 13. Kapitel zitiert er das Gedicht Kypria: „ihr weigert euch, Zeus zu nennen, der alles vollendet und gepflanzt hat; — denn da, wo die Furcht herrscht, findet sich auch der *αἰδώς*." Plato-Sokrates übersetzt *αἰδώς* mit „Scham" und bestreitet damit des Dichters Satz. Es ist aber offenbar, daß man es als „Scheu, *crainte*, *awe*" auffassen muß.

[2] Freud, im Vorwort, besser als, 62, die Gleichsetzung mit dem Gewissen. Die erste, der die Ähnlichkeit auffiel, war soviel ich weiß, Jane E. Harrison, Epilegomena to the Study of Greek Religion, 1921, 11.

Frage; warum man soll, ist gar keine Frage. Vor der als gänzlich andersartig erfahrenen Macht vernimmt der Mensch die absolute Forderung; jetzt kommt ein Riß in sein Leben, es wird nach zwei Seiten gezogen, er hat Angst, und er liebt seine Angst.

4. Die Scheu, die sich festsetzt, wird zur *Observanz*. Wir können diese Entwicklung verfolgen an dem römischen Begriff *religio*, das ursprünglich nichts anderes als *tabu* bedeutet. Die ursprüngliche Scheu blickt noch durch in der Beschreibung eines unheimlichen Orts bei Vergil: der heilige Hain des Kapitols hat eine *religio dira* [1]. Aber auch in den Bräuchen lebt das alte Schaudern: ein plötzliches Sterben ist ein Zeichen *(portentum)* der Mächtigkeit und kommt *in religionem populo* [2], wir würden sagen: macht das Volk unrein. Man unterzieht sich lieber einer umständlichen Wiederholung der Konsulwahl, als daß ein *tabu* am Volke haften bliebe *(quam haerere in re publica religionem* [3]*)*. Eine Krankheit wird beschworen: *hanc religionem evoco educo excanto de istis membris* .... [4]. So können wir die Definition verstehen, welche Masurius Sabinus gibt: *religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est* [5]. Das ist eben das Heilige. Die stetige Rücksicht darauf ist das Hauptelement in dem Verhältnis des Menschen dem Außergewöhnlichen gegenüber. Die wahrscheinlichste Ableitung des Wortes ist die von *relegere*, observieren, Acht geben. Ein *homo religiosus* ist das Gegenteil von einem *homo neglegens* [6].

Man kann den merkwürdigen Dialog in den Satiren des Horaz heranziehen, worin der Gesprächspartner des Richters sich weigert, von ernsten Dingen zu reden, weil „*hodie tricesima sabbata*". Horaz erklärt in folgenden Worten, warum ihm die jüdischen Sitten gleichgültig sind: *nulla mihi religio est.* Die Antwort des anderen: *at mi; sum paulo infirmior* [7].

Nun verstehen wir aber auch wie auf die Dauer der Schauder zur reinen Observanz werden muß und die lebendige Scheu zum Formalismus. Das ist das Richtige an den Ausführungen

[1] Aeneis VIII, 347.

[2] Cicero, de deorum nat. II, 4, 10. [3] ibid., 11.

[4] G. Appel, De Romanorum precationibus, 1909, 43.

[5] Gellius IV, 9, 8.

[6] Vgl. W. F. Otto, Religio und Superstitio (AR 12, 1909; 14, 1911). – Felix Hartmann, Glotta 4, 1913, 368 f. – Max Kobbert, De verborum religio et religiosus usu apud Romanos quaestiones selectae, 1910.

[7] Horaz, Satiren, I, 9, 69 ff.

Freuds: uralte Verbote erben sich wie eine Krankheit fort. Er vergißt aber, daß, wie sehr auch das praktische religiöse Verhalten des Menschen von ererbten *tabus* bestimmt sein mag, am Anfang dennoch die lebendige Scheu und die schaudervolle Mächtigkeit gewesen sein müssen. Observanz ist eben erstarrte Scheu, die ja auch jederzeit wieder lebendig werden kann. „Weil mehr als ein Tabu dem gewöhnlichen Lauf der Dinge nur vereinzelt anhaftet, ist es nicht unerläßlich, daß es weiter zum Niveau des Profanen herabsinkt als zum Beispiel die Gewohnheit, täglich zu beten“ [1]. Im Gegenteil, das weltliche Brauchtum schließt manchmal ein religiöses Wesen in sich ein. Und sogar im „alten Brauch“ unsrer Bauern, in der *adat* Indonesiens und in dem Zeremoniell der Höfe und Akademien lebt noch etwas von der Scheu vor einer Mächtigkeit. Ein Offizier am Hofe Philipps des Vierten von Spanien († 1665) befreite dessen Gemahlin aus dem Steigbügel ihres durchgegangenen Pferdes; er mußte in die Verbannung gehen. Hier sehen wir deutlich, wie das Berührungs*tabu* in die Hofetikette übergeht.

Die Observanz kann, auch wenn sie der lebendigen Scheu verlustig gegangen ist, sehr praktischen Zwecken dienen. In Indonesien und Polynesien ist das *tabu* ein Mittel sich das unbestrittene Eigentumsrecht auf ein Stück Land zu sichern; ein Zeichen deutet das Verbot des Diebstahls oder des Betretens an [2]. Man würde sich aber irren, wenn man meinte, daß das *tabu* aus diesen Nützlichkeitsrücksichten entstanden oder gar zum eigenen Nutzen und Frommen von den Großen der Erde erfunden worden sei. Das mag manchmal die tote Praxis sein, die aber die lebendige Scheu zur Voraussetzung hat. Das „Zeichen“ sieht unsern Warnungstafeln zum Verwechseln ähnlich. Aber die polizeilich angedrohte Strafe fehlt (sie wird sich von selbst schon einstellen, auf Ambon befällt den Übertreter die Lepra); und auch das Verbot selbst ist nicht rationell begründet: die Stelle des Gesetzesparagraphen übernimmt auf Ambon der rohe Umriß eines weiblichen Geschlechtsteils, d. h. etwas sehr „Mächtiges“ [3].

[1] Marett, Faith, hope and charity, 116.

[2] Zu vergleichen ist Mark. 7, 11 f., wo die Unterhaltspflicht der Kinder den Eltern gegenüber durch eine vorgeschützte Tabuierung des Unterhalts als Opfergabe *(Korban)* kraftlos gemacht wird.

[3] J. G. Riedel, De Sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papoea, 1886, 62.

„Eigentum" ist im primitiven Sinne eben auch etwas anderes als bei uns, eine „mystische" Beziehung zwischen Eigentümer und Besitz; der Eigentümer nicht der *beatus possidens*, sondern der Inhaber einer ihm überlegenen Macht.

Ist der Tabuglauben gänzlich zur Observanz geworden, zu einem leeren Gehäuse, so bricht der Mensch die Fessel. Die Verunreinigung durch das Todes*tabu* kann, im euripideischen *Herakles*, weder die Natur noch auch die reine Menschlichkeit berühren; Herakles soll den Schleier nur ablegen und sein Haupt dem Lichte zeigen:

> Ewig ist das Element:
> du bist ein Mensch und kannst es nicht besudeln.

Und:

> Es wird der Freund dem Freunde nie zum Fluche [1].

Das ist „moderne" Empfindung, welche der Macht die Natur und die Persönlichkeit entgegenhält.

§ 5. DIE HEILIGE UMWELT. HEILIGER STEIN UND BAUM.

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912. – A. de Gubernatis, La Mythologie des Plantes, 1878–82. – W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 1904–05 [2]. – M. Müller, Natural Religion, 1889. – Id., Physical Religion, 1898. – Mircea Eliade, Metallurgy (Cahiers de Zalmoxis I), 1938.

1. Am Ende des vorigen Jahrhunderts kam, neben dem Animismus, der sog. *Naturismus* auf, d. h. die Hypothese, daß die Verehrung göttlicher Wesen aus einer Personifizierung der Naturmächte hervorgegangen sei. Man kannte längst die mannigfachen Vertreter der Naturgewalten in der griechischen Religion; soeben war die bunte und schöne Welt der vedischen Götter erschlossen, die ja auch zum großen Teil die Erscheinungen in der Natur zur Grundlage zu haben schien. Der Gedanke lag nahe, daß der primitive Mensch, als er sich auf die Ursachen des Naturgeschehens besann, Götter, Geister und Dämonen als Urheber derselben erfunden hatte. Tut ja noch heutigentags jeder Dichter dasselbe. Ja, sogar die Sprache scheint, indem sie das Naturgeschehen als Handlung auffaßt, einen Agens dahinter vorauszusetzen. Wir sagen, daß der Sturm

---

[1] Herakles, 1232 ff. (Wilamowitz).

braust, der Blitz zuckt, das Meer wallt. Könnte nicht eine Art „Sprachkrankheit“ die Menschen dazu verführt haben, diese, ursprünglich gewiß, wie bei uns, bildlich gemeinten Ausdrücke buchstäblich zu nehmen? — So könnte man die Religion — die ja am Ende des vorigen Jahrhunderts, im Verhältnis zur Wissenschaft, eine ziemlich überflüssige und poetische Stellung einnahm, — ohne zu große Schwierigkeit erklären.

Heute hat das Bedürfnis die Religion zu „erklären“, bedeutend nachgelassen. Jedenfalls sehen wir ein, daß die Besinnung auf die Ursachen der Naturerscheinungen nicht an und für sich die Religion konstituieren kann. Außerdem dürfte es seine Schwierigkeiten haben, die Religion als einen weltumspannenden Irrtum zu betrachten, oder, wie Durkheim fein sagt, als ein „System halluzinatorischer Bilder“, eine „immense Metapher ohne objektiven Wert“. — Aber abgesehen von diesen allgemeinen Einwürfen ist auch die Beschränkung auf die Natur nicht haltbar. Erstens ist die Natur nicht das Einzige in der Religion und nicht einmal die Hauptsache; zweitens aber sind es weder die Natur noch die Naturobjekte, welche der Mensch verehrt, sondern die sich in ihnen offenbarende Macht.

Daß die Religion aus „Naturverehrung“ hervorgegangen sein sollte, kann schon deshalb nicht richtig sein, weil der Begriff „Natur“ ein sehr moderner ist, der erst seit Rousseau und den Romantikern der menschlichen Kultur gegenübergestellt wird. „Natur“ als dem Menschen und seinem Tun entgegengesetztes Reich gibt es weder für die primitive noch für die antike Welt; auch die einzelnen Naturobjekte werden vom primitiv-antiken Menschen nicht prinzipiell von künstlichen Gegenständen unterschieden [1]. Es ist deshalb, obwohl verwirrend, nicht falsch, den Terminus Fetischismus — wie früher oft geschah — auch auf die sog. Naturverehrung auszudehnen. Es handelt sich in der „Natur“ sowohl wie in der „Kultur“ immer wieder um die heilige Macht. Organisch und anorganisch sind keine prinzipiellen Gegensätze.

---

[1] Rud. Bultmann macht mich darauf aufmerksam, daß noch in den Anfängen der Wissenschaft seit der jonischen Philosophie in Griechenland der *κόσμος* als ein „Kunstwerk“, ein *ἔργον* der *τέχνη* aufgefaßt und also das Wirken der Natur nach Analogie des „künstlichen“ Wirkens gedeutet wird. Allerdings besteht die Eigenart des griechischen Denkens gerade darin, daß man um den Unterschied wußte.

Der Gegensatz, welcher dem uns geläufigen noch am nächsten kommt, ist der zwischen dem bebauten Land und der wüsten Öde ringsherum, wie er freilich erst bei ackerbauenden Völkern vorkommt. Da ist aber die Macht gleichmäßig auf „Natur" und „Kultur" verteilt: der Acker hat seine — fruchtbringende — Mächtigkeit; Wald und Heide, Steppe und „unfruchtbares" Meer haben die ihrige, unheimische. Wir werden von diesem Gegensatz unten ausführlicher sprechen. Es ist aber ein Gegensatz zweier Mächte, nicht ein solcher von Macht und Ohnmacht.

Was wir „Natur" nennen, spielt in der Tat in allen Religionen eine gewaltige Rolle. Es ist aber nie die Natur oder die Naturerscheinung als solche, welche verehrt wird, sondern immer die Macht in oder hinter ihr. Und diese Macht wird in genau derselben Weise empirisch konstatiert, ihr wird auf dieselbe Art Rechnung getragen, wie wir das schon an so vielen Beispielen gesehen haben. M. a. W. der Gegensatz heilig-profan, mächtig-ohnmächtig ist umfassender als der zwischen Natur und Kultur und durchquert dieselbe fortwährend.

2. Daß Fetischismus und „Naturismus" durch keine unüberbrückbare Kluft getrennt werden, wurde uns schon klar an dem Beispiel der *Steinverehrung*. Am Steine von besonderer Form oder Größe hat sich zu jeder Zeit die Ahnung der Macht geheftet. Als Jakob, das Haupt auf einen Stein „gestützt", sich schlafen gelegt und einen merkwürdigen Traum gehabt hat, konstatiert er — rein empirisch — „wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes denn Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels" [1]. Und er nimmt den Stein, richtet ihn auf und salbt ihn mit Öl. Auch wenn die Erzählung eine ätiologische ist und die Verehrung eines merkwürdigen Steins erklären soll, ist sie bezeichnend für die Art, wie Steine zum Erlebnis werden können.

Die vom Norden in Griechenland einwandernden Hellenenstämme kannten einen Stein, den sie *Agyieus*, d. h. den der Pfade, nannten. Als sie sich in Griechenland dauernd niedergelassen hatten, wurde der *Agyieus*-Stein, geschmückt und bekränzt, auf den Markt gestellt: er sollte die Siedlung schirmen, wie er den großen Zug geschützt. Der Stein hatte phallische Ge-

[1] 1. Mose 28, 17. Man würde sich irren, wenn man aus dem Namen Bethel (gr. *βαιτύλιον*) eine Beseelung des Steins durch einen Geist oder Dämon mit Notwendigkeit herleitete. Das *El* ist hier noch sehr allgemein: *post festum* eine Macht.

stalt, war also wohl, wie so manche „aufgerichtete Steine“, ursprünglich als eine Manifestation der Fruchtbarkeitsmacht angesehen. In Griechenland wurde dann aus dem Stein die phallische Herme, und schließlich das Götterbild; in Israel wurde diese Entwicklung von der Scheu vor dem Anthropomorphen durchquert.

An verschiedenen Punkten der Erde beobachtet man folgenden Brauch: Auf einen Steinhaufen, der sich am Rande einer Straße befindet, wirft jeder Vorübergehende einen weiteren Stein. Dieser Ritus wird noch in unseren Tagen bei den Amandebele in Südafrika ausgeübt[1]. Die mit Macht gefüllten Steine vermögen die Wohlfahrt einer Gemeinschaft zu gewährleisten; ebenso geben die „Dorfsteine“ in Indonesien der Gemeinde Gesundheit und Kraft; oft unterscheidet man dort männliche (phallische) und weibliche Steine (von konkaver Form)[2]. Auf diesen Steinen wird der Regierungsantritt der Fürsten gefeiert. Zuweilen glaubt man, die Steine seien vom Himmel gefallen[3].

Spielen diese letzten Beispiele schon in das Gebiet der erst unten zu besprechenden Wachstumsmacht, so sind die Donnerkeile Offenbarungen der Himmelsmacht. Der *silex* des Juppiter Feretrius oder *Juppiter Lapis* wurde auf dem Kapitol bewahrt und bei feierlichen Eiden verwendet: er soll den Meineidigen treffen, wie der Donnerkeil. Die Römer stellten mächtige Steine auch als Grenzsteine auf und widmeten ihnen einen Kult. Die Macht, die ihnen innewohnt, schützt *(Termini)*. Aber auch andere Kraft kann im Stein stecken: der *lapis manalis* verschafft den alten Römern Regen: ein Regenzauber *(aquaelicium)*, von dem das Echo noch im Ritterroman von Yvain fortklingt; wenn der Held auf einen Stein im Walde von Broceliande Wasser gießt, fängt es an, ganz gewaltig zu donnern und zu regnen.

Auch *Metalle* sind Träger der Macht. Wie die „Dorfsteine“ sind auch sie geschlechtlich; es gibt phallische Steine und Gebärmutter-Steine. Die Metalle sind geboren, nicht verfertigt, und sie können heiraten. Die gesamte Alchemie beruht auf diesen Vorstellungen. Die Mineralien sind Embryos, die vorzeitig das

---

[1] Fourie, Amandebele, 99. Vgl. die griechischen *herma* (§ 3, 2).

[2] A. C. Kruyt, De West-Toradja's op Midden-Celebes (Verh. K. Ned. Akad. v. Wetensch. Afd. Lett., N.R. 40) I, 355 ff., 401, 427 ff., 443.

[3] J. C. van Eerde, Investituursteenen in Zuid-Celebes (Tijdschr. K. Ned. Aardr. Gen. 2. R., 47, 1930), 820.

Licht der Welt erblickt haben; der Metallurgie und der Alchemie kommt es zu, sie zur Reife zu bringen, bis sie am Ende zu Gold werden (MIRCEA ELIADE).

> **Da ward ein roter Leu, ein kühner Freier,**
> **Im lauen Bad der Lilie vermählt,**
> **Und beide dann mit offnem Flammenfeuer**
> **Aus einem Brautgemach ins andere gequält [1].**

Je seltener ein Metall ist, desto größer ist seine Macht. Das Gold, das die Farbe der Sonne trägt, hat auch etwas von ihrer belebenden Kraft; die Griechen fertigten Totenmasken aus Gold an, die Ägypter, denen es in direkter Beziehung zum Leben stand, machten in der Spätzeit Mumienporträts aus Gold. Die Könige verteilen unter ihre Günstlinge mit dem Gold das Leben. Bild des Lebens sind den Griechen die goldenen Äpfel der Hesperiden, aus deren Hut sie dann nach Island in die Gewalt Iduns kamen.

Von weit größerem Interesse sind aber die *Berge*. Heilige Berge gibt es überall in der Welt, sei es, daß man ihnen einfach Mächtigkeit zuschreibt, sei es, daß man sich die Macht als Dämon oder Gott denkt. Die fernen, unzugänglichen Berge, oft vulkanisch, unheimisch, jedenfalls majestätisch, stehen abseits vom Alltag und tragen daher die Macht des ganz Andern. Japan hat seinen heiligen Fuji, den die Pilger als religiöse Übung in Gruppen unter der Leitung geistlicher Führer ersteigen; denn dort befindet sich das geistliche Zentrum der Schöpfung [2]. Griechenland hat den Olymp (vorhellenisches Wort, das „Berg“ bedeutet) [3] oder vielmehr mehrere derselben, da jede Gegend ihren eigenen heiligen Berg hat. Der Berg in seiner Mächtigkeit ist natürlich schon da, bevor die Götter einziehen in Walhall. Aber wenn sie da sind, können sie kaum irgendwo anders wohnen. Der Berggipfel ist der älteste Himmel. Auch im Alten Testament wohnt die Gottheit auf Bergen: „Mitternacht und Mittag hast du geschaffen, Thabor (der südliche) und Hermon (der nördliche Gottesberg) jauchzen in deinem Namen“ [4]. Jahve erscheint auf dem Sinai, und noch Ps. 121 kommt die Hilfe „von den Bergen“.

Die Hindus verehren die Berge, als wären sie ihre Zufluchtsstätte, aber nicht wegen ihrer Größe, sondern weil sie voller

---

[1] Goethe, Faust I.
[2] W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte. 1935, 129 f.
[3] A. B. Cook, Zeus, III, 1940, 1068. [4] Ps. 89, 13.

Macht sind. So können die „Berge“ unter mancherlei Formen gehen und kommen, während ihr „Körper“ unbeweglich bleibt. Nicht den Bergen als solchen bringt man Verehrung dar, sondern ihrer Macht. Und diese Macht ist beweglich: „die Berge sind unsere Zuflucht, . . . sie nehmen beliebige Formen an und streifen in den Wäldern auf ihren eigenen Gipfeln umher . . .“ [1]

Der Berg, der harte Stein, galt als Urbestandteil der Welt. Aus den Wassern des Chaos ragt der Urhügel hervor, von welchem alles Leben seinen Ursprung nahm. Die Ägypter versetzen den Schöpfer-Gott auf diesen Urberg, dessen Abbild in vielen Tempeln zu sehen war. Er gilt als „Nabel“ der Erde, als ihr Mittelpunkt und Anfang. In griechischen Tempeln war der *Omphalos* uraltes Symbol der Erde und aller Geburt [2]. Die Geburt aus dem Stein ist dem antiken Denken ebenso geläufig wie diejenige aus der fruchtbaren Erde. Mithra gilt als *ex petra natus* und die Göttin Athene wird geboren aus Zeus' *κορυφή*, d. h. aus dem Gipfel des Olympos [3]. Die Geschichte von Deukalion und Pyrrha, die sich Nachwuchs verschaffen, indem sie die „Gebeine der Mutter“, d. h. Steine, hinter sich werfen, ist allbekannt.

3. Wie Stein und Berg ist der *Baum* Machtträger. Der Naturismus hat auch den Baum als Symbol himmlischer Erscheinungen aufgefaßt: es sollte sich um den Wolken-, Wetter- oder Lichtbaum handeln, dessen Blätter die Wolken, desse Äste die Sonnenstrahlen, dessen Früchte die Gestirne seien (W. Schwarz, bei CHANT.[1] I, 64 f.). Eine realistischere Forschung hat gezeigt, daß nicht der Baum die himmlischen Mächte verhüllt, sondern die Mächte den Baum. Helena, die unvergleichliche, war einst eine Platane in Sparta, und auf Rhodos hieß sie *Dendritis*, „die vom Baume“[4]. Sie teilt diesen Titel mit keinem Geringeren als Dionysos, wie auch Zeus gelegentlich Baum gewesen ist.

---

[1] Rud. Otto, Narāyana, seine Herkunft und seine Synonymie. Zeitschr. f. Missionsk. u. Rel.wiss., 49, 1934, 293 f.

[2] Vgl. A. de Buck, De Egyptische Voorstellingen betreffende den Oerheuvel, 1922. – W. H. Roscher, Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern (Ber. ü. d. Verh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 70, 2, 1918). – A. J. Wensinck, The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth (Verh. d. Kon. Akad. v. Wet. te Amsterdam, Afd. Lett. N. R. 17, 1).

[3] H. Diels, Zeus (AR 22, 1923/24).

[4] Vgl. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, 195.

Der Baum galt in Griechenland wohl immer als Sitz einer Macht: die *Hamadryaden*, welche „mit den Bäumen geboren werden und sterben“ [1]; einige unter ihnen hatten Glück und wurden berühmte Heldinnen, wie Helena und Europa. Aber schon die alten Ägypter wußten von der Sykomore „die den Gott umschließt“, und auch von jener anderen, auf welcher die wohltätige Göttin sitzt, welche dem Toten Wasser und Nahrung spendet. Anderswo in den ältesten ägyptischen Texten heißt es, daß die Götter auf dieser Sykomore sitzen. Merkwürdigerweise ist es in Ägypten und Griechenland gewöhnlich der dürre, tote Baum, der als Macht- oder Gott-träger gilt. Das Geheimnis, das dem Menschen am Baum auffällt, ist eben der Wechsel von Tod und Leben. Dieses Geheimnis bestimmt oft die Kultstätte: die Israeliten beteten „unter jedem grünen Baum“. Bei dem Prozeß der Johanna von Orleans im Mittelalter erschien der heilige Baum wieder, als man das Mädchen drängte, sich darüber zu äußern, ob die hl. Katharina und die hl. Margarete mit ihr „unter dem Baum“ gesprochen hätten. Denn wäre es wirklich so gewesen, so hätte sie ihre Inspiration vom Teufel empfangen [2].

Dem primitiven Menschen fehlt das in unseren Anschauungen selbstverständliche Rechnen mit der Gesetzmäßigkeit in der Natur. Das Leben ist ihm Macht und nicht Gesetz. Auch wenn es nicht von einem Willen beherrscht wird, offenbart es sich spontan. Der Vergleich der Macht mit dem elektrischen Strom hört an diesem Punkte auf zutreffend zu sein. Das Absterben und Wiederaufleben in der Natur ist dem primitiven Menschen zwar kein Wunder — wo kein Gesetz gilt, hat das Wunder noch keine Stätte —, aber dennoch ein spontanes und staunenswertes Geschehen, welches ja auch hätte unterbleiben können. Hier tritt nun die Lebensmacht des Baumes in ein ganz eigenes Verhältnis zum Menschenleben. Es kann nicht so sein, daß die Beobachtung des Wachstums allein, wie Mannhardt will, den Menschen zur Folgerung der Wesensgleichheit zwischen ihm und dem Baum führte. Denn der Mensch, obwohl wachsend wie der Baum, wächst nicht durch eine Reihe von scheinbaren Toden hindurch. Vielmehr ist es das Erlebnis der Baummacht, in ihrer immer wiederholten Überwindung des Todes, welches sich dem

---

[1] Servius, in Ecl. 10, 62.

[2] J. Huizinga, Tien Studiën, 1926, 283.

Menschen aufdrängt und ihn sich der festen gesicherten Baumexistenz als der mächtigeren anschließen macht. Der „Miteinanderwuchs“ des Baumes und des Menschen, den MANNHARDT mit genialem Scharfblick erkannte, und den wir unten anläßlich der religiösen Vorstellungen über den Ackerbau noch näher besprechen werden, ist somit keine rationelle Parallele, sondern ein mystisches Band, das vom magisch fordernden Wunsche des Menschen geknüpft wird. In Mecklenburg begräbt oder begrub man die Nachgeburt eines Neugeborenen am Fuße eines jungen Baumes, in Indonesien pflanzt man einen Baum an die Stelle, wo man die Placenta begraben hat: in beiden Fällen wächst das Kind mit dem Bäumchen. R. Andree hat Beispiele gesammelt, daß das Leben des Kindes an einen Baum geknüpft wird [1]. Reste haben wir in den Märchen, wo das Welken oder Blühen eines Bäumchens die Gefahr oder das Wohlergehen des Helden anzeigt; auch — in modern-pietätvoller Weise — in den Linden usw., die man bei Geburt eines königlichen Kindes pflanzt. Das ist aber nur ein Nachhall. Im Bismarckarchipel wird „bei der Geburt eines Knaben eine Kokospalme gepflanzt. Wenn sie ihre ersten Früchte bringt, wird der Knabe in die Reihen der Erwachsenen aufgenommen .... Als der Lebensbaum des großen Ngau-Häuptlings Tamate-wka-Nene wuchs, wurde auch sein *mana* sehr groß“ (LEHMANN, Mana, 42). Das ist echter „Miteinanderwuchs“. In Indonesien bedient man sich zum Graben eines Pflanzloches eines künstlichen Penis, wobei man singt: Der Mann macht das Pflanzloch, die Frau sät [2]. In allen Ländern gibt es zahlreiche Legenden von Bäumen, die sprechen oder bluten, sobald man sie fällen will. So ruft bei den Toradja auf Celebes ein Baum: „Schlagt nicht, denn ihr schlagt mein Haupt“, — dieser Baum ist ein Mädchen. In einem andern Bezirk derselben Insel gibt man der „Reismutter“, das ist die letzte Garbe der Ernte, die Form einer weiblichen Brust; der Warzenring wird durch roten Reis angedeutet [3]. — Die *Yam* in Ozeanien sind persönliche Wesen, die sich nachts umhertreiben und mit denen man spricht [4]. Diese Beispiele genügen, um die grundsätzliche Identität von Mensch und Pflanze aufzuzeigen.

[1] Mitt. Anthr. Gesellsch. in Wien, 14 (62).

[2] Soekanto, Het gewas in Indonesië religieus-adatrechtelijk beschouwd, 1933, 15 f.

[3] Kruyt, West-Toradja's, I, 143; IV, 163 f.

[4] Lévy-Bruhl, Mythologie 66 ff.

Voraussetzung dieses Miteinanderwachsens ist aber die Wesensverwandtschaft, ja Gleichheit des Menschen und der Pflanze, d. h. eben das Fehlen des Begriffes „Natur“ [1]. In Indonesien gibt es für die Seele des Menschen und diejenige des Reises nur ein Wort. Sogar wo die Pflanzenwelt dem Menschen dient als Kulturmaterial, wird sie also nie zu einem Dinge. Der Mensch bearbeitet überhaupt kein Material, sondern er ruft die Macht in der Umwelt wie in sich selbst. Das bedeutet wiederum, daß es eigentlich noch keine „Umwelt“ im strikten Sinne dieses Wortes gibt. Das Weib ist ein Acker, der Acker ein Weib. Und wo die vegetative Welt noch nicht domestiziert wurde, gilt dies in noch stärkerem Maße.

Der Baum wächst nicht nur mit dem einzelnen Menschen, er trägt auch die Lebensmacht der Gesamtheit. Überall in der Welt finden wir die Maibäume, Osterzweige, die mit Bändern und Früchten geschmückte *Eiresione* oder die *Hygieia* bei den Griechen, den *Lulab* bei den Juden, — die der Gemeinschaft das neue Leben bringen. Wir kommen unten darauf zurück. Die Ägypter richteten einen dürren Baum feierlich auf, damit das Leben zurückbringend; auf Kreta fand in vorgriechischer Zeit mit einem heiligen Baume eine ähnliche Zeremonie statt. Der Baum ist Heiland, Lebensträger. Die Gemeinschaft sammelt sich um ihn. Die französische Revolution zeigte, wie stark das Baumsymbol im menschlichen Bewußtsein verankert ist — und gleichzeitig, über wie wenige Symbole sogar eine revolutionäre Menschheit verfügt —, als sie den Freiheitsbaum aufstellte und damit die uralten Tänze um den Maibaum einfach kontinuierte [2].

Der Baum wächst schließlich auch mit der ganzen Welt, sobald man sich der Existenz einer solchen bewußt wird, d. h. sobald das theoretische Nachdenken, wenngleich noch in mythischer Form, einsetzt. Einen Lebensbaum fand Herakles im Göttergarten, am Ende der Welt, Adam im Paradies an deren Anfang. Auch Ägyptern und Babyloniern war die Vorstellung bekannt. Im Osten des Himmels suchten die Ägypter jene hohe

[1] Bultmann teilt mir gütigst mit, daß s. E. dem berühmten Kap. 15 des Johannes-Evangeliums die Vorstellung des auf den Weinstock übertragenen Lebensbaums zugrunde liegt.

[2] „Der Maibaum, dieser traditionelle Staken, Vereinigungspunkt der Bauern an Festtagen, wurde in Périgord zum revolutionären Symbol, seit dem Maimonat 1790.“ A. Mathiez, Les Origines des cultes révolutionaires, 1904, 32.

Sykomore, „auf der die Götter sitzen“, das „Lebensholz, von dem sie leben“ [1]. Heilige Pflanzen, welche der Gemeinschaft das göttliche Leben in der Form eines Sakraments brachten, kannten Perser *(Haoma)* und Inder *(Soma)*. Dem Hindu gilt die *Tulasi*pflanze als Braut des Gottes, Römern und Germanen bedeuteten die immergrünen Blätter der Mistel das Geheimnis von Tod und Leben: sie öffnen noch Vergil die Tore der Unterwelt [2].

Endlich wächst aus der germanischen religiösen Phantasie der Weltenbaum, *Yggdrasill*, eine ins ungeheure gediehene Form des *Varträd*, des Schutzbaumes der Gemeinschaft [3]. Der heilige Baum zu Upsala galt als sein irdisches Abbild, war aber eher das Grundbild, nach dem er geschaffen. Auch wenn vielleicht die christliche Vorstellung vom Kreuz die germanische Anschauung beeinflußt hat — *Yggdrasill* bedeutet „Odins Pferd“, d. h. den Pfahl, auf dem, nach dem Mythus, Odin hing —, so dürfen wir doch wohl diese gewaltige Erweiterung des Gedankens vom heiligen Baum als seinen mächtigsten Ausdruck bezeichnen. *Yggdrasill* umfaßt die drei Welten, groß und gewaltig steht er da, dennoch angefressen oben und unten. Mit ihm vergeht die Welt. Und daß er der Galgen des sterbenden Gottes ist, bedeutet nicht, wie Golther will [4], einen Widerspruch zum heidnischen Baumsymbol, sondern gerade den schärfsten Ausdruck von dessen Sinn: das Geheimnis von Tod und Leben.

§ 6. DIE HEILIGE UMWELT. HEILIGES WASSER UND FEUER.

M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, 1921. – Ad. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes [2], 1886. – Kurt Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum, 1941.

1. Auch in der Anschauung des heiligen Wassers ist klar, daß es sich bei der Verehrung der mächtigen Umwelt eigentlich nur in sehr beschränktem Sinne um eine *Um*welt handelt. Denn

[1] K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte II, 1910, 1216.

[2] Vgl. E. Norden, P. Vergilius Maro, Aeneis, Buch VI [2], 1916, 163 ff.

[3] Vgl. die sehr schöne Schilderung des Verhältnisses der „Welt“ des Wohnorts zur Welt überhaupt, des Hausbaumes zum Weltenbaum, bei Grönbech, Vor Folkeaet II, 9.

[4] Handbuch der germanischen Mythologie, 1895, 527 ff.

die Mächtigkeit geht dem Menschen auf im Erlebnis, und das Erlebnis bedeutet das Innewerden eines Wesenszusammenhangs zwischen Objekt und Subjekt der Verehrung. Der Mensch fühlt, daß sein Leben von der Macht der Umwelt bedingt, getragen ist. Sie ist ihm also nicht bloß Umwelt — der Begriff setzt eine Haltung der interesselosen Betrachtung voraus, die der religiöse Mensch überhaupt nicht kennt, und am wenigsten der primitive —, sondern vielmehr Lebenszentrum. Wie Baum und Mensch miteinander wachsen, so geht im alten Ägypten das Leben mit dem Anschwellen und Abnehmen des Überschwemmungswassers auf und ab. Es ist oft in den alten Texten die Rede vom „jungen Wasser", das dem toten König gespendet wird und ihm zum Leben verhilft. Im wasserarmen Lande ist die schönste Vorstellung, welche man sich vom jenseitigen Leben machen kann, diejenige, daß man dort Wasser trinkt und daß eine wohltätige Göttin von ihrem Baume herab dem Verschmachtenden Wasser reicht.

Letzteres ist übrigens nicht auf wasserarme Länder beschränkt. Zum Baum gehört der Brunnen, und die Quelle lebendigen Wassers gilt überall in der Welt als ein fröhliches Wunder. Das „Wasser des Lebens" bringt Fruchtbarkeit und Gedeihen; seine Mächtigkeit reicht aber weiter: es spendet ewiges Leben, es wirkt Wunder und Großtaten, es bedeutet schließlich die Gottesgemeinschaft. Fruchtbarkeit und Gedeihen wirkt es dem primitiven Menschen, der die Belebung des Feldes durch Überschwemmung, Regen, Quellwasser als eine Offenbarung der Macht erlebt. Dem nicht mehr ganz primitiv empfindenden Geist beschränkt sich die Heiligkeit auf gewisse besondere Gewässer, bestimmte Quellen und Flüsse, wie die heilige Quelle an der Demeter ruhte in Griechenland, die heiligen indischen Ströme; auf gewisse machtbegabte „Weihwasser", deren Macht erprobt oder durch Weihehandlung garantiert wurde. Die Mächtigkeit des Wassers wird da zum Wunder. Davon wissen zahllose Mären zu sagen, deren Held durch das köstliche Lebenswasser gerettet wird oder andern zum Leben verhilft. Das *Eau de Jouvence* und der *Jungbrunnen* gewähren erneut die Jugend oder auch die Keuschheit. Aber auch der praktische Ritus handhabt überall in der Welt das Wunderwasser. Reinigungen durch Wasser sind effektiv, im alten Ägypten wie in der römisch-katholischen Frömmigkeit: das *Weihwasser*, durch Exorzismus allen schädlichen Einflüssen

enthoben, verteidigt seinerseits den damit besprengten Menschen oder Gegenstand gegen jede dämonische Einwirkung, vertreibt Spuk und Krankheit, schützt Eingang und Ausgang, Haus und Vieh [1]. In der Taufe endlich treibt das Wasser den Teufel aus und gießt die heiligmachende Gnade ein. Einem vom Dinge weg zum Geist strebenden Manne wie Johannes aber wird das Wasser zum Ausdruck des ewigen Lebens, und dem heiligen Wasser der ehrwürdigen Jakobsquelle setzt er den Brunnen des Wassers entgegen, „das in das ewige Leben quillt" [2].

Das Wasser ist seinem Wesen nach weiblich (*aqua femina*, Varro, Ling. lat. 5, 61) und Mutter. Lebenspendend erneuert es das Leben allen Seins. Das Symbol des Wassers als erzeugendes und wiederbelebendes Element könnte von sehr weit herstammen; die Wasser des Chaos, aus denen die Welt taucht, und das Wasser, das den Embryo im Mutterleib umgibt, laufen genau parallel. Man versteht daher, wie groß der Unterschied zwischen Wasser und Feuer ist: dieses gehört gewissermaßen in den Bereich der Anthropologie, jenes ist wesentlich theologisch. Das bewies ein Neger aus Surinam, der behauptete: „Ein Mensch kann nicht ohne Wasser leben", und auf den Einwurf: auch nicht ohne Feuer? erwiderte: „Aber nein, Herr, man kann doch nicht Feuer mit Wasser vergleichen, denn der Mensch kann Feuer machen, aber Wasser — das kann nur Gott allein. Das Wasser ist allem, was lebt, dem Menschen, dem Tier, der Pflanze unentbehrlich, aber ohne Feuer kann nur der Mensch nicht leben" [3].

2. Das *Feuer* hat seine eigene Stelle zwischen den Mächten, an denen der Mensch zwar teil hat, die er aber nicht selbst in Bewegung bringt, und jenen andern, die er zwar auch als überlegen anerkennt, aber dennoch eigenmächtig handhabt. „Alle Tierarten haben das Feuer gekannt, das Feuer hat ihnen aber nichts gesagt; nur dem Menschen hat das Feuer etwas gesagt . . . der Mensch allein besitzt den Genius des Feuers", sagt Rémy de Gourmont [4]. In unsern modernen Ausdrücken: das Feuer

---

[1] Vgl. Fr. Heiler, Der Katholizismus, 1923, 168 ff. Wasser gilt, wie Feuer, auch als Schutz gegen Tote, vgl. I. Goldziher, AR XIII, 1910, 20 ff. – E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 1911, 83 ff.

[2] Joh. 4, 13. 14.

[3] Mitteilung von W. F. van Lier (1938).

[4] Angeführt bei R. Allier, Le non-civilisé et nous, 238.

gehört nur halb zur Natur, zur andern Hälfte zur Kultur. Der primitive Mensch macht zwar diesen Unterschied nicht, weiß aber recht gut, daß das Feuer Eigentum des Menschen ist. Wenn es gleich vom Himmel herabkam, so wurde es doch von Menschen entzündet und genährt. Das ist die Wahrheit des Prometheusmythus, wenn schon der himmlische Ursprung des Feuers kaum der erste und wesentlichste Grund seiner Verehrung ist. Das Feuer, einerseits eine Macht, die Wärme und Licht verbreitet, und als solche eine Macht *kat'exochen* (oben § 2), ist zugleich eine menschliche Errungenschaft. Es kommt noch hinzu, daß man ohne Zweifel schon früh das himmlische Feuer von Blitz und Sonne zum irdischen, angefachten, in Beziehung gebracht hat. Das lebt noch fort in der indischen Anschauung von der Doppelgeburt des *Agni*. Der Nachdruck im Feuerkult fällt aber allerwegen auf das irdische, vom Menschen angefachte und mit ihm lebende Feuer.

Die ältesten Feuer wurden mittels des Feuersteins oder des Bohrers entzündet, „gezeugt", wie wir im primitiven Sinne sagen müßten. Die indische *Agni*-Spekulation benutzt durchweg dem geschlechtlichen Leben entnommene Ausdrücke. Die Reibung der beiden Hölzer des Bohrers gilt als Zeugung und Geburt, sie bilden ein Gattenpaar [1]. Ein Ritual schreibt vor: der Offiziant „halte das Feuer diese Nacht mit Spänen in Flammen und erwärme gegen Tagesanbruch an ihm den Feuerbohrer. Es ist dies gerade, als ob sich eine kälbende Kuh vom Stier bespringen läßt [2]"; die beiden Hölzer werden als schwanger betrachtet, sie tragen das Kind *Agni* in sich [3]. Noch sehr lange blieb die alte Weise der Feuerhervorbringung im Volksbrauch die eigentliche: das Notfeuer wird in germanischen Ländern durch Reiben von Holz erzeugt und zu St. Johannis wird damit das Herdfeuer neu entzündet, oder sonst, so oft dieses erlischt [4]. Das stammt aus den uralten indogermanischen Verhältnissen, in denen das Feuer der köstlichste, nur schwer zu erneuernde Besitz war, wohl nicht bloß, weil die Prozedur an sich schwierig war, sondern gewiß hauptsächlich weil die lebendige Macht des Feuers eigentlich nicht versagen durfte und nur in altehrwür-

[1] H. Oldenberg, Die Religion des Veda [2], 1917, 125 f.
[2] W. Caland, Das Śrautasūtra des Apastamba, 1921, 144.
[3] ibid.
[4] Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr [2], 1898, 231 f.

diger, sakraler Weise wieder hergestellt werden konnte. Ebendeshalb, seiner überaus mächtigen Qualität wegen, galt das *nodfyr* dem Mittelalter als „sacrilegisch"; es wurde von Kirchenversammlungen des achten Jahrhunderts ausdrücklich verboten [1], wie so manches Überbleibsel der alten Mächtigkeiten der neuen Gottesmacht weichen mußten.

Wie eng das Leben des Feuers und dasjenige des Menschen verknüpft sind, geht hervor aus den vielen Sagen der Zeugung durch Feuer (KUHN, 64 ff.). Wie das Feuer auf menschliche Art gezeugt wird, so kann es auch selbst menschliches Leben hervorbringen. Eine dajakische Frau (Borneo) entdeckt durch Zufall die Feuerzeugung durch Reibung einer Liane an einem Stück Holz; dieselbe Liane schenkt ihr ein Kind, Simpang Impang [2]. Im alten Rom stand das Ehebett, der *lectus genialis*, neben dem Herdfeuer. Alte Stiftungssagen, z. B. diejenige von Praeneste, wissen zu erzählen, wie ein Mädchen am Herde sitzend, durch einen aus der Flamme springenden Funken geschwängert wird und den Stifter der Stadt gebiert [3]. —

Alle diese Anschauungen beziehen sich auf das Feuer des *Herdes*. Der Herd ist, vor allem in indogermanischen Ländern, aber auch sonst, das Machtzentrum des Hauses. Die wärmende Glut ist Gewähr aller guten Dinge und macht — wie wir in der Zeit der Zentralheizung leider durch Entbehrung auch wieder lernen — ganz eigentlich das Heim. *Agni* ist dem Inder „der nie verreisende, große Hausherr" [4]. Wir müssen uns einmal den einsamen primitiven Bauernhof vorstellen ohne Feuer, wie er in einem isländischen Märchen geschildert wird: „Einmal starb auf der Insel Grimsö im Winter das Feuer, so daß man in keinem Hofe mehr welches hatte. Das Wetter war windstill und sehr

[1] Concilium Germanicum, 742, Konzil von Lestines, 743; Indiculus superstitionum, Tit. 15: *De igne fricato de ligno id est nodfyr.* H. C. A. Grolman, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen., 2e R., 46, 1929, 596. — L. Makkensen, Name und Mythus, 1927, 39.

[2] P. Hambruch, Malaiische Märchen, 1922, Nr. 30.

[3] Wissowa, in Roschers Lexikon, s. v. Caeculus; Cato, fr. 59, bei *H. Peter*, Veterum Historicorum, romanorum reliquiae I, 1870, cf. Plinius, Nat. Hist. XXXVI, 204. Man vergleiche auch den alten Kirchenritus, nach welchem die Osterkerze in das Taufwasser hineingestoßen wird, zu einem Segenstext, in dem sexuelle Ausdrücke (*regenerare, admixtio, foecundare, concipere, uterus* usw.) vorherrschen, Fr. Heiler, Der Katholizismus, 1923, 229 f.

[4] Oldenberg, Rel. des Veda, 130.

kalt, der Sund war zugefroren und man glaubte, daß das Eis trage. Da sandte man drei tüchtige Leute nach dem Festland um Feuer zu holen ...[1]" Auf dieselben Verhältnisse weist Frazer für das primitive Italien hin. Nun sagten wir schon, daß nicht nur die Schwierigkeit der Beschaffung neuen Feuers das Verlöschen desselben so verhängnisvoll erscheinen läßt; das Feuer — und damit das Leben — *stirbt*, und das Haus, in welchem das Feuer erlischt, entbehrt der Lebensmacht. Dasselbe gilt dann von der Gemeinschaft, dem Staate: nur die regelmäßige Erneuerung seines Feuers gewährt ihm Gedeihen, die Formen der Macht sind hier augenfällig von der Familie auf die größere Gemeinschaft übertragen. Auf Lemnos wird alle neun Jahre das heilige Feuer ausgelöscht und ein neues von der Insel Delos geholt. Damit „beginnt ein neues Leben" [2], so sagte man. Es herrscht hier die primitive Systematisierung des Lebens vor, der wir noch öfter begegnen werden. Wir würden sagen, daß eine Gemeinschaft, ein Staat blüht und dann wieder herunterkommt. Wir sehen in diesem Wechsel aber nicht den regelmäßigen Rhythmus, das Erstarken und Abschwächen der Macht, ebensowenig wie wir diese Staatsmacht unterhalten und sozusagen nähren können. Wir unterscheiden zwischen dem Leben an sich und Lebendigkeit, Regsamkeit, Gedeihen usw. Dem Primitiven ist Leben Leben und er weiß nichts von „blühender Kultur", sowenig wie er etwas weiß von „lebendiger Frömmigkeit" [3].

Am schönsten finden wir die Formen der Feuermacht-Verehrung ausgeprägt im alten Rom. Sie sind aus dem uralten häuslichen Kult hervorgegangen, in welchem das Herdfeuer der Obhut der weiblichen Mitglieder anvertraut war (den späteren Vestalinnen), indem der Hausvater als des Feuers Priester auftrat und seine Söhne (die *flamines*) als Anfacher fungierten. Das Feuer ist der Gegenstand des ältesten Familienkultus, in dem sich die Macht des Gemeinwesens konzentriert. Am ersten März, zu Beginn des

[1] H. u. I. Naumann, Isländische Volksmärchen, 1923, Nr. 22. – C. Andersen, Islandske Folkesagn, 1877, 201.

[2] L. Farnell, The Cults of the greek States IV, 1907, 302, 429. – Vgl. Plutarch, Numa, 13: Wenn das Feuer in einem griechischen Tempel erlischt, darf es nur mit Sonnenfeuer wieder angezündet werden.

[3] Neu-Feuer ist gleichsam Erneuerung der Schöpfung, vgl. noch Grönbech, in Chant. II, 573. — O. Huth, Janus, 1932, 73.

alten römischen Jahres, wird es ausgelöscht und sofort wieder entzündet. Damit ist das Gedeihen wieder auf ein Jahr garantiert. Im Staate wurde dann das Feuer des Herdes *(Vesta)* zum größten Mysterium, von dem das Heil des Staates abhing: *Vestae aedem et aeternos ignes et conditum in penetrali fatale pignus imperii romani* [1]. Menschenleben und Leben des Feuers stehen in einem Wechselverhältnis. Sie haben teil aneinander. Mit Recht hat Oldenberg hingewiesen auf das freundschaftliche Verhältnis zwischen Mensch und Feuer. Das Feuer gibt seinem Leben Halt und Heim. Der indische Sänger teilt seine Erfolge bei seiner Rückkehr zuerst dem Herdfeuer mit; Euripides' Alkestis nimmt vor ihrem Tode feierlich Abschied vom Herd und bittet ihn, ihre Kinder zu schützen (203 ff.). Denn der Herd bietet Sicherheit, er ist *Asyl*: Hekuba führt den alten Priamus zum Herd: *haec ara tuebitur omnes* [2]. Im modernen Kalabrien läßt man das Herdfeuer bei Todesfällen ausgehen [3]. Nach altgermanischem Brauch wurde das Feuer erneuert an bestimmten Festtagen oder „wenn das sinkende Glück zu erkennen gab, daß eine Erneuerung notwendig war" [4]. Ein Indianerstamm mußte die Nachlässigkeit eines Mädchens, welches das Feuer verlöschen ließ, mit dem allmählichen Untergang bezahlen [5]. — Die Beispiele erweisen zur Genüge, daß die Anschauung der Mächtigkeit des Feuers sehr verbreitet und auch nicht auf indogermanische Völker beschränkt ist, obwohl es keinem Zweifel unterliegt, daß letztere dem Feuer eine leidenschaftlichere Liebe entgegenbrachten, als die anderen. Die Perser sind die Anbeter des Feuers *κατ' ἐξοχήν*. Sie zählen die Regierungsjahre ihrer Herrscher nach dem Feuer, das unmittelbar bei der Thronbesteigung angezündet wurde; man sagt: „Im Jahre 24 des

---

[1] Livius XXVI, 27, 14; vgl. W. Warde Fowler, The religious experience of the Roman people, 1922, 68 ff.; Id., The Roman Festivals of the Period of the Republic, 1916, 147 ff.

[2] Vergilius, Aeneis II, 523.

[3] Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche IV, 1891, 415.

[4] V. Grönbech, Vor Folkeaet II, 1912, 57.

[5] K. Knortz, Märchen und Sagen der nordamerikanischen Indianer, 1871, Nr. 60. – Zu Karsamstag wird in katholischen Kirchen „das neue Licht eingeführt", indem Kerzen am „neuen Feuer" angezündet werden, zu den dreimalig wiederholten Worten *Lumen christi*. Wenn das Licht des Heils zu verlöschen droht, muß neues entzündet werden. Vgl. *J. Braun S.J.*, Liturgisches Handlexikon [2], 1924, 86.

Feuers des Schapur", das bedeutet das 24. Jahr seiner Regierung. Das Feuer wird in einem „Haus des Feuers" erhalten (*ateshgah*), das zum Heiligtum gehört. Wenn König und Vezir abdanken, so begeben sie sich in das „Haus des Feuers". Der König (und mithin das ganze Land) haben ihr Leben aus dem Leben des Feuers (ERDMANN, II, 38 ff.).

Die lebendige Kraft des Feuers schützt gegen böse Einflüsse: „Die Unholde vertreibt *Agni*, der hellflammende, unsterbliche, der lichte, reinigende, verehrungswürdige" [1]. Umgekehrt darf nichts Unreines, das Leben Schädigendes das Feuer berühren: *ne quod scorteum adhibeatur*, sagten die Römer, *ideo ne morticinum quid adsit* [2]. Unterhalten soll das Feuer werden *castis taedis* [3]. Die reine Nahrung kann durch Spruch und Gebärde verstärkt werden: in vielen deutschen Diözesen wird, nachdem am Gründonnerstag alle Lichter gelöscht waren, neues Feuer gemacht und benediziert, daran alle übrigen Lichter und Kerzen angezündet werden (MANNHARDT, 503). — Nach den Perserkriegen befahl das delphische Orakel den Spartanern und Athenern, dem Zeus Soter einen Altar zu errichten. Doch sollten sie dort kein Opfer darbringen, bevor sie in ihren Ländern alle heiligen Feuer, die die Barbaren beschmutzt hatten, gelöscht und neues, reines Feuer von dem ihnen gemeinsamen Altar von Delphi geholt hätten[4]. Solch heiliges Feuer hat reinigende Kraft: es ist neben dem Wasser das große Reinigungsmittel, ja „des Läuterers Feuer" gilt vielfach als das kräftigere Mittel. Johannes spricht von der Taufe durch Feuer[5], und in den Einweihungsriten wird die alte Lebensfrist vom Feuer ausgemerzt und eine neue ermöglicht.

Schließlich ist auch das Feuer zum Weltprinzip gemacht, die Idee des Herdes ins Ungeheure gesteigert. Das geschah vorzüglich in Indien, wo *Agni* als die allbelebende Kraft galt, sogar im Wasser. Er ist die Liebe der Menschen und die Unsterblichkeit der Götter: „O Freund aller Menschen, du bist der Nabel der

---

[1] Caland ibid., 144.

[2] Varro, de lingua latina VII, 84. Vgl. Ovidius, Fasti I, 629 f.:
Scortea non illi fas est inferre sacello,
ne violent puros exanimata focos.

[3] Vergilius, Aeneis VII, 71.

[4] Plutarch, Aristides, 35.

[5] Mt. 3, 11. Lc. 3, 16. Es sei hier auch an die Feuertaufe der Mandäer erinnert.

Völker, wie eine festruhende Säule trägst du die Menschen" (Bertholet, 9, 48). Und: „Nur einer ist der *Agni*, der an vielen Orten entzündet wird, nur eine die Sonne, die das All durchdringt. Nur eine ist die Morgenröte, die die ganze Welt bescheint. Nur eines gibt es, und dies hat sich zur ganzen Welt entfaltet" (ibid.). *Agni* zu Ehren sind die erhabensten Verse des Rigveda gedichtet. — In der Spekulation des Westens wurde dann dem Heraklit das Feuer die *arche*, Grundstoff und -kraft der Welt, und die alte Art das Leben erneuernd zu bändigen, wird, da der Ritus allmählich abkommt, vom Geist, der feste Rhythmen sucht, in den innern Weltprozeß verlegt; ist doch die Ordnung der Welt, der *kosmos*, „ewig lebendiges Feuer, nach Massen erglimmend und nach Massen erlöschend" [1]. Viel später wird Hölderlin noch einmal vom Feuer als der Offenbarung des „herrlichen geheimen Geistes der Welt" sprechen [2]. Am christlichen Altar aber blieb, nicht nur vom Geiste genährt, das ewige Licht Gewähr der sich immer erneuernden Liebe.

§ 7. DIE HEILIGE OBERWELT.

F. Boll, Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker, 1922. – Id., Sternglaube und Sterndeutung [2], 1919. – F. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and Romans, 1912. – R. Pettazoni, Dio I, 1922. – Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten [4], 1929.

1. Der Mensch, der seine Grenze sucht, findet sie in sich, in der Umwelt, in der Oberwelt. „Wo der Himmel ist, da ist Gott", sagte ein Eweer [3]. Es ist verständlich, daß der Himmel und die Erscheinungen an ihm nicht nur von jeher im Dichten und Denken der Völker eine große Rolle gespielt haben, sondern der Anknüpfungspunkt gewesen sind für den Gedanken an das ganz Andere. Die Gestalten des Himmelsgottes oder -götter sind dazu nicht notwendig. Der Himmel als solcher ist dem Himmelsträger oder -bewohner vorangegangen. Preuss fand in Mexiko die Auffassung vom Himmel als Ganzem derjenigen der einzelnen

[1] Fr. (Diels) 30.
[2] *Hyperion*, vgl. Otto Huth, in AR **36**, 1939, 111.
[3] J. Spieth, Die Religion der Eweer, 1911, 5.

Gestirne überlegen [1]. In anderem Zusammenhang (unten u. § 18) wird uns die Beziehung zwischen Himmel bzw. Himmelsgott und der kosmischen und sozialen Ordnung deutlich werden. Hier fragen wir zunächst nicht nach Ordnung und Regelmaß, die das Menschenleben von oben her beherrschen, sondern nach dem dramatischen Geschehen in der Oberwelt, das jenem der Unterwelt (= Erdenwelt) parallel oder gar verwandt zu sein scheint.

2. Der primitive Mensch sieht das Geschehen am Himmel nämlich nicht als eine Gesetzmäßigkeit an. Er ist der alltäglichen Rückkehr des Himmelslichtes keineswegs sicher (BOLL, Die Sonne, 9). Die Furcht, die Sonne könnte einmal in ihrem Laufe versagen, ist ihm keineswegs ein Hirngespinst. Die Sonne, in unserem Denken die Achse des Weltenregelmaßes, gilt ihm noch nicht einmal als konstant oder gar einzig. Die Togoneger glaubten in alter Zeit, daß jedes Dorf seine besondere Sonne habe, erst später wurden sie anderer Meinung [2].

Was in der Oberwelt vorgeht, ist also nicht ein sich vollziehender Prozeß, sondern eine Offenbarung von Macht. Spontan entfaltet sich das Leben am Himmel, so wie auf der Erde. Die Cora-Indianer sprechen von den Sternen als von „sich entfaltenden Blüten“ [3]. Der Mond heißt in einem altbabylonischen Hymnus an Sin, den Mondgott, „die Frucht, die sich von selbst bildet“ [4]. Der altägyptische Himmels- oder Sonnengott wird immer wieder „der aus sich selbst entstehende“ genannt. Mächtiges Leben zeigt sich in der Oberwelt.

Weil dieses Leben aber noch keinem Regelmaße unterworfen ist, fehlt die uns so selbstverständliche „Natürlichkeit“ der Natur. Das Mächtige wird nicht in der Unveränderlichkeit, sondern eben in der Mächtigkeit gesehen, die sich sehr gewaltig offenbaren, sich aber auch zurückziehen oder sogar versagen kann. Wie primitive Völker Sonnen- oder Mondfinsternisse zu deuten pflegen, ist allbekannt. Die Ägypter kannten eine Tradition, derzufolge die Sonne einmal im Zorn die Menschen verließ und in die Fremde zog [5]. Dem primitiven oder halbprimitiven

[1] K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker², 1923.

[2] Spieth, a. a. O. 355.

[3] K. Th. Preuß, Die Nayarit-Expedition I, 1912, XXXIX.

[4] LEHMANN, Textb. 302.

[5] K. Sethe, Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war, 1912.

Menschen gilt die alltägliche Rückkehr des Lichts noch nicht als etwas Selbstverständliches. Sie ist noch Gegenstand seines Fürchtens und Hoffens. Was Chesterton in einem schönen Passus vom Sonnenaufgang sagt, daß er nicht eine Wiederholung ist, sondern ein theatralisches *Da capo*, und daß Gott jeden Morgen zur Sonne sagt „Noch einmal", und dasselbe jeden Abend zum Mond [1], das ist richtig „primitiv" gefühlt und auch seine Hineinbeziehung dieser Art der Vorstellung in diejenige des Märchens ganz richtig (§ 60).

Gleichwohl ist diese Art, die Welt zu begreifen, nicht nur für die Märchen unerläßlich. Der christliche Glaube seinerseits sieht keineswegs in der Welt nur einen *processus*, eine *genesis*, eine *natura*, sondern nimmt sie eher als eine dramatische Geschichte, als einen Akt Gottes, eine Schöpfung. Das empfand der Wandsbecker Bote, als er die naiven, aber richtigen Verse schrieb:

So hat die Sonne nicht Verstand,
Weiß nicht, was sich gebühret;
Drum muß wer sein, der an der Hand
Als wie ein Lamm sie führet [2].

Calvin formulierte denselben Gedanken, wenn auch ohne Naivität, so doch mit den erhabenen Worten: *„Nihil magis naturale est quam ver hyemi, veri aestatem, aestati autumnum vicissim succedere. Atqui in hac serie tanta perspicitur ac tam inaequalis diversitas, ut facile appareat singulos annos, menses et dies nova et speciali Dei providentia temperari"* [3].

Das Erlebnis des Hoffens und Bangens in bezug auf den Sonnenaufgang führte zum großen Lichtmythus, wie er sich in den verschiedensten Kulturkreisen bildete. Das Licht, Sonne oder auch Mond, ist ein Held, der siegt, ein Kämpfer, der die Ungeheuer der Finsternis vernichtet. Die Sonne „freut sich wie ein Held zu laufen den Weg" [4]; an den Mond richten die prächtigen babylonischen Hymnen den Zuruf:

O Herr! Wer ist wie du? Wer kommt dir gleich?
Großer Held! Wer ist wie du? Wer kommt dir gleich?
Herr Nannar! Wer ist wie du? Wer kommt dir gleich?
Wenn du deine Augen erhebst, wer entränne da?
Wenn du deine Schritte öffnest, wer entkäme da? [5].

[1] G. K. Chesterton, Orthodoxy, Ch. IV. The Ethics of Elfland.
[2] Matth. Claudius, Frau Rebekka mit den Kindern an einem Maimorgen. [3] Calvin, Instit. I, 16, 2—3. [4] Ps. 19, 6.
[5] H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete. 2. Auswahl. 1911, 6.

Der Aufgang des Lichts ist ein Sieg über die Feinde. Der Drache, oder die Schlange, oder sonst ein Ungeheuer der Finsternis und des Todes wird überwunden. Dieser Lichtmythus beherrscht große Teile des religiösen Vorstellens überhaupt; Gott als Sieger, als König, dieser ganze Anschauungsbereich fußt auf den Aufgang des Lichts; auch der Schöpfungsgedanke (§ 88) knüpft an ihn an. Und noch die christliche Weihnachtssymbolik des *Crescit lux* ist Umdeutung des Naturgeschehens. Sieg und Licht, Herrschaft und Sonne gehören zusammen; die Beziehungen zwischen der römischen Imperatorwürde und dem siegenden Licht hat CUMONT überzeugend dargetan. Antonius, wenn er seine Zwillinge von Kleopatra Helios und Selene nennt, bezeichnet sie als *Kosmokratores* (BOLL, Sonne, 22). Später strahlte die Sonne des Ostens über das gesamte römische Imperium. Kaiser Aurelianus schuf auf dem Campus Agrippae einen Kult des *Sol invictus*, nachdem dieser Gott während der Schlacht von Emesa ihm persönlich erschienen war und ihm seinen Beistand geliehen hatte. Die Münzen dieses Kaisers zeigten das Bild des *Sol invictus*, des Gottes des Imperiums [1]. Der Gedanke bleibt immer der gleiche: das göttliche Leben, das sich ständig erneuert.

Der Lichtmythus kann sich sowohl auf die Sonne als auf den Mond beziehen. Den Babyloniern ist der Mond „die Frucht, die von selbst erzeugt wird", das Leben, das sich erneuert. (BLEEKER, Inleiding, 82). Es gibt „Mond-" und „Sonnenvölker"; es gibt auch in der Geschichte *eines* Volkes, wie des babylonischen, Mond- und Sonnenperioden. Ein Streit über die Priorität von Sonne oder Mond wäre gegenstandslos; verschiedenen Orts und zu verschiedener Zeit herrschen beide (Ankermann in CHANT. I, 189). Auch eine Konkurrenz zwischen den beiden Gestirnen finden wir in vielen Mythen und Märchen.

3. Das mächtige Geschehen in der Oberwelt findet nun aber nicht bloß Verehrung von seiten des Menschen; es wird auch als himmlisches Exempel, als Machtquelle gesehen. Zwischen Oberwelt und Menschenwelt herrscht Wesensverwandtschaft. Das uralte Sonnenrätsel, von der Sphinx Ödipus vorgelegt, spiegelt noch ältere Anschauung [2]:

---

[1] Fr. Altheim, Römische Religionsgeschichte, III, 1933, 131 f. – H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, III, 1938, 4.

[2] Vgl. P. Pierret, Le dogme de la résurrection chez les anciens Egyptiens, 17.

Wenn es an dem morgen aufstat,
Vier füß es an ihm hat;
So es mittentag wirt,
So sind ihm zwen füß beschert;
So die nacht her gat,
Uf drien füßen es stat, usw. [1].

Im slowakischen Märchen muß der Küchenjunge die Sonne fragen, weshalb sie vormittags immer höher steigt, nachmittags aber immer niedriger sinkt. Die Sonne antwortet: „Ei, mein Lieber, frag doch deinen Herrn, warum er nach der Geburt immer mehr wächst an Leib und Kraft, und warum er sich im Alter zur Erde neigt und schwächer wird. Auch mit mir ist's so. Meine Mutter gebiert mich jedes Morgens neu als einen schönen Knaben, und jedes Abends begräbt sie mich als einen schwachen Greis" [2].

In Ägypten, wo man diesen Vergleich schon sehr früh kannte, wurde die Analogie zwischen Sonnen- und Menschenlos dann aus einer Konstatierung des gleichen Auflebens und Hinsterbens zum freudigen Glauben an die Erneuerung des Menschenlebens. So wie die Sonne jeden Morgen ihr Leben erneuert, so auch der Mensch, dessen Tod nicht Tod ist, sondern Leben mit *Rē*, dem Sonnengotte. „Ihn", so sagt ein sehr alter Text vom verstorbenen König, „gebiert seine Mutter, der Himmel, lebendig, jeden Tag, daß es *Rē* gefällt; mit ihm geht er auf im Osten, mit ihm geht er unter im Westen, ohne daß seine Mutter, der Himmel, je eines Tages seiner leer würde" [3]. Der Mensch schaltet sein Leben ein in den größeren und mächtigeren Zusammenhang der Natur. Es ist dieser Zusammenhang aber auch hier keineswegs ein gesetzmäßiger, sondern eine spontane Kundgebung der Sonnenmacht [4]. Den Römern ist *Mater matuta* Göttin

---

[1] Fassung des 15. Jahrhunderts, bei R. Köhler, Kleine Schriften I 1898, 115 f. Die griechische: Athenäus, X, p. 456 B.

[2] Bei H. Usener, Kleine Schriften IV, 1913, 386 ff.

[3] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 1835. Vgl. W. Brede Kristensen, Livet efter döden, 1896, 69 f.

[4] Das Gegenteil bei Horaz (Carm. IV, 7): Bewußtsein von der Nichtigkeit des Menschen angesichts der himmlischen Mächte; dieses beruht auf der Idee von der ewigen Notwendigkeit alles dessen, was auf der Welt geschieht:

Damna tamen celeres reparant caelestia lunae;
Nos ubi decidimus,
Quo pater Aeneas, quo divus Tullus et Ancus,
Pulvis et umbra sumus.

des Morgenlichts und zugleich der Geburt[1]. Der Mensch, der „das Licht der Welt erblickt", tritt damit in ein enges Verhältnis zum Licht, das sein Leben ist.

Auch die Sterne gelten als dem Menschen verwandt. Immer wieder finden wir die Vorstellung, daß die Toten als Sterne am Himmel weiter leben[2]. In der Zeit des Hellenismus wurden die Sterbenden zu Sternen (*καταστερίσμος*); eine noch engere Verbindung liegt in der Behauptung, daß Mensch und Stern zusammen geboren werden (*συγγενεία*); eine Sternschnuppe weissagt den Tod[3].

Bezeichnend für diese Art das eigene Los in enge Beziehung zur Himmelsmacht zu setzen, ist die ägyptische Sitte, ein Sonnenamulett in das Grableinen einzunähen[4]. Man nimmt so gleichsam die Sonnenmacht in das Grab mit.

4. Das Licht des Himmels ist das Heil des Menschen. Sein Leben ist an den Aufgang der Sonne geknüpft, wie sein Tod an ihren Untergang (Boll, Die Sonne, 17). Viele Völker singen und sagen vom Sonnenschatz, der am Ende der Welt, im äußersten Westen aufbewahrt wird, den der Held sich erwirbt. Hermes raubt die Rinder der Sonne; Wohlstand bedeutet hier gut antik Rinderbesitz; er kann aber auch als Gold oder ein schönes Weib oder sonst ein Schatz verstanden werden[5] und zahllose Märchen und Mythen wissen davon zu erzählen wie das himmlische Heil erworben wird. Dabei ist der Todesgedanke immer vorausgesetzt, denn der Heilsweg der Sonne geht durch den Tod hindurch. Daher die bösen Hüter des Hortes, der unheimliche Ort, wo der Held ihn herholen muß usw.

Den großartigsten Aufschwung nahm die Verehrung der Sonne als das himmlische Heil im alten Ägypten. Dort wurden, unter dem Einfluß der Priesterschaft der Sonnenstadt Heliopolis, schon in der ersten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrtausends gewaltige Sonnentempel erbaut, welche sich von der üblichen Form des ägyptischen Tempels erheblich unterschieden.

---

[1] G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2], 1912, 97.

[2] Preuß, Nayarit-Expedition XXX ff. Für Ägypten: Sethe, Sage vom Sonnenauge, 5, A. 2, vgl. Pyramidentexte, 251.

[3] F. Cumont, After life, 92 ff., 104 f.

[4] Pyramidentexte 285: „Du, der du Re siehest in deinen Stricken, der du ihn preisest in deinen Banden, als das große Amulett, das in deinen rotleinenen Kleidern ist."

[5] H. Usener, Kl. Schriften IV, 1913, 44 ff., 226 ff., 464.

Der Kultus fand im Freien statt an einem großen Altar inmitten eines großen Hofes. Weder Naos noch Kultbild spielten eine Rolle. Nur ein riesiger Obelisk war auf einem ungeheuren Sockel errichtet: das alte, ursprünglich wohl phallische Symbol des Gedeihens und der Machtfülle. Durch einen zunächst halbdunkeln, dann ganz finsteren Gang, der den Lauf der Sonne während der Nachtzeit abbildet, gelangt man hinauf bis an den Fuß des Obelisken, wo man, das Antlitz nach Osten gerichtet, das siegreiche Gestirn bei seinem Aufgang begrüßt [1]. Die Pharaonen der fünften Dynastie haben sich diese Sonnenverehrung ganz besonders zu eigen gemacht und ihre Herrschaft in direkte Beziehung zum Sonnensieg setzend, sich „Söhne des Rē" genannt. Aber diese Art der Verehrung wahrte in Ägypten immer ihren Einfluß, bis die Revolution des Ketzers Echnaton sie in einer extremen Form durchführte und ihr zu einer kurzen aber prächtigen Hegemonie verhalf [2]. Aus diesem Anschauungskreis stammen auch die vielen schönen Hymnen, in denen die allernährende, allerhaltende Macht und der glorreiche Sieg des Himmelslichts gefeiert werden. Die Krone dieser Literaturgattung, die Hymne des Echnaton, deutet Sieg und Fürsorge der göttlichen Macht als Wahrheit und Liebe. Letztere fehlt aber auch in den früheren Hymnen nicht. So in einem Amonshymnus um 1420 v. Chr.:

> Deine Liebe ist im südlichen Himmel,
> und deine Gnade im nördlichen Himmel.
> Deine Schönheit bezwingt die Herzen,
> deine Liebe läßt die Arme sinken [3].

Hier, und noch feiner und kraftvoller ausgeprägt im Hymnus des Echnaton, finden wir neben Sieg und Liebe auch die Schönheit des Gestirns:

> Schön erstrahlst du am Himmelshorizont,
> du lebender Aton (Sonne), der von Uranfang lebte [4].

[1] F. W. von Bissing (u. L. Borchardt), Das Re-heiligtum des Königs Ne-Wsr-Rē I, 1905. Vgl. L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Sa'hu-Re', 1910–13.

[2] van der Leeuw: Achnaton. Een religieuze en aesthetische revolutie in de veertiende eeuw voor Christus, 1927. – H. Schäfer, Amarna in Religion und Kunst, 1931. – A. de Buck, De zegepraal van het licht, 1930. – K. Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter, 1930.

[3] Al. Scharff, Ägyptische Sonnenlieder, 1922, 50.

[4] van der Leeuw, Achnaton, 45. – Scharff, 61.

Und gewiß ist es nicht an letzter Stelle die herzbezwingende Schönheit des Sonnenlichts, welche dem Menschen als mächtig erschienen ist. Es ist kein Zufall, daß gerade an Sonne und Mond (Babylonien) so viele Hymnen gedichtet worden sind. Groß ist auch in späterer Zeit die Zahl der Sonnenlieder. Aias fleht in höchster Kampfesnot Zeus an, ihn zu erretten vor dem Nebel und ihn wenigstens im Lichte sterben zu lassen: auch hier ist Licht, Leben und Heil (Boll, Sonne, 15). Und dem Dichter der Antigone wird der Strahl der siegenden Sonne zum Vertreiber der Feinde:

Strahl des Helios! Nimmer zuvor
Stieg noch ein Morgen so herrlich empor
  Dem siebentorigen Theben!
Endlich nun glühst du und wandelst herauf
Über der Dirke flutenden Lauf,
  Du Auge des goldenen Tages!
Und den Feind, der von Argos gezogen daher
Mit leuchtendem Schilde, mit dräuendem Speer,
Flüchtend voraus dem eigenen Troß
Treibet dein Blick ihn, ein jagendes Roß
  Mit reißend zerrendem Zügel! [1].

Der *poverello* von Assisi aber, obwohl er die Himmelsmächte als Gottes Schöpfung und Geschenk an den Menschen ansieht, weiß sich ihnen in einer Art von Bruderschaft aller Kreatur verbunden [2]:

Laudato sie, mi signore, cum tucte le tue creature
spetialmente messor lo frate sole,
lo quale jorna, et illumini per lui;
Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore;
de te, altissimo, porta significatione.
Laudato si, mi signore, per sora lune e le stelle,
in celu l'ai formate clarite et pretiose et belle.

Freilich ist die Verwandtschaft eine Art Klosterbruderschaft und nicht mehr die Naturverwobenheit des primitiven Menschen. Erst die göttliche *caritas* stellt die Gemeinschaft mit der Natur

---

[1] 100 ff. Übers. von W. Amelung, 1922, 7 f.

[2] Gelobet seist du, Herr, mit allen deinen Kreaturen,
vorzüglich dem Herrn Bruder Sonne,
der den Tag bringt, und du erleuchtest durch ihn;
Und er ist schön und strahlend mit großem Glanze;
Von dir, Höchster, trägt er das Abbild.
Gelobt seist du, Herr, wegen Schwester Mond und der Sterne,
Im Himmel hast du sie klar, köstlich und schön formiert.

her. Dennoch bleibt die Sonne Ausdruck des höchsten Heils:

de te, altissimo, porta significatione[1].

5. Die heilige Welt droben schließt auch das himmlische Wasser mit ein. Die Himmelsmächte teilen den Regen aus. In Griechenland liegt der Ursprung des Zeus *νεφεληγερέτα* in vorhomerischen Zeiten. Er ist Zauberer, Regenmacher. Der Tau (*ἕρση*) ist nichts anderes als sein männlicher Same (*ἕρσην*), mit dem er die Erde befruchtet[2]. Die Widderhaut, das magische Instrument, mit deren Hilfe man in Zeiten der Dürre den Regen wieder herbeibringt, heißt *Διοσκώδιον*[3]. Im Alten Testament wetteifern die verschiedenen Verfasser miteinander, um zu beweisen, daß Jahwe ebensogut oder sogar noch besser als die *Baalim* Regen hervorbringen könne. Der Regen ist eine himmlische Macht, die die Erde fruchtbar macht.

6. Mit dem Gedanken, die Zeit nach Maßstab des Geschehens in der Oberwelt zu verbinden, tritt neben die Offenbarung der spontanen Macht eine solche des unveränderlichen Regelmaßes. Die Macht wird dann aus einer unberechenbaren, empirisch immer wieder zu konstatierenden Größe, ein Festes und Unverrückbares.

Der Kalender (§ 55) entsteht aus dieser Auffassung und ist das uns noch Geläufigste von einer ganzen Reihe von Fällen, in denen der irdische Lauf der Dinge sich richtet nach dem himmlischen[4]. So wie oben, so auch unten ... dieser als „altorientalische Weltanschauung" mit Unrecht für Vorderasien monopolisierte Gedanke begegnet uns überall in der Welt, wo der Mensch nicht mehr gänzlich primitiv denkt und sein Leben in der Zeit durch die Beziehung auf das übermächtige Leben oben verabsolutiert. Heraklit meint in einem berühmten Fragment, daß die Sonne ihre Maße nicht überschreiten wird: „ansonst würden die Erinyen, der Dike Schergen, sie ausfindig machen"[5]. Das ist das gerade Gegenteil von der Vorstellung

[1] Vgl. das Gebet an die Gnadensonne bei Dante, Purgatorio XIII, 16 ff.

[2] Cook, Zeus, III, 31, 180.

[3] Nilsson, Greek pop. rel., 7. Vgl. R. Dussaud, Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament, 1937, 74.

[4] Vgl. M. P. Nilsson, Sonnenkalender und Sonnenreligion, AR 30, 1933. — Herm. Fränkel, Die Zeitauffassung in der archaischen griechischen Literatur (Vierter Kongreß für Ästh. u. allg. Kunstwiss. = Beilageheft z. Zeitschr. f. Ästh. u. allg. Kunstwiss. 25), 1931, 97 ff.

[5] Fr. 94 Diels.

des siegenden Lichts. Die Bahn der Gestirne ist für alle Ewigkeit dieselbe.

Auch die Sterne haben ihre unverrückbaren Pfade. Der Sieg ist hier sozusagen erstarrt zum kampflosen Triumph. Die Ägypter verwunderten sich noch über das Nichtverschwinden und die ewige Rückkehr der „unvergänglichen" und „unermüdlichen" Sterne (bzw. die Zirkumpolarsterne und die Planeten)[1], und identifizierten das Los der Verstorbenen mit demjenigen dieser unsterblichen Himmelskörper. Dem Hellenismus wurden sie zu *dei aeterni*, den unverrückbaren Leitern des menschlichen Geschicks[2].

Die enge Beziehung zwischen Mensch und Machtträger ist also geblieben. Nur ist die unberechenbare und spontan wirkende Macht zu einer grundsätzlich berechenbaren geworden; auch kann man sie nicht mehr bekämpfen, sogar ihr zu fluchen oder zu ihr zu beten ist nutzlos. Ewig und kalt ist sie über Feindschaft wie Freundschaft erhaben. Es ist in der Tat, wie A. van Gennep sagt, eine Art Folgerichtigkeit im Fortschreiten von der Bindung an die Bewegung im animalen und vegetativen Leben zur Bindung an die Bewegung des Kosmos, an die „grands rhythmes de l'univers"[3]. Daß die Idee grandios ist, bestreiten wir van Gennep auch keineswegs. Aber im Sterndienst wurde die Gemeinschaft mit der willkürlich sprunghaften oder siegreichen Macht zu einem Dienst unter dem Joch der Gestirne. Die Oberwelt wurde verschlossen, ihr Leben Prozeß, ihre Macht Fatum.

Gleichwohl — das muß schon gesagt werden — gibt auch oft der Gedanke, daß das menschliche Leben Teil einer „Konstellation" ist, daß es seinen bestimmten Platz in den großen kosmischen Bewegungen einnimmt, dem Menschen ein Gefühl der Sicherheit, ja sogar der Göttlichkeit. Ptolemäus erklärt: „Ich weiß, daß ich als Sterblicher geboren bin, als vergängliches Wesen, aber wenn ich meinen Geist den komplizierten Bahnen der Gestirne folgen lasse, dann berühren meine Füße

---

[1] Vgl. Kurt Sethe, Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne (Sitz.ber. d. preuß. Akad. der Wiss. phil. Kl. 1928, XXII).

[2] F. Cumont, Les anges du paganisme, RHR 36, 1915, 159.

[3] Les Rites de passage, 1909, 279.

die Erde nicht mehr; gesättigt von himmlischer Speise ruhe ich bei Zeus selber [1].

Das Menschenleben ist somit astrologisch prädestiniert. Die Sterne schreiben schon den Babyloniern die „Schrift des Himmels“, aus welcher der Kundige sein Los ablesen kann. Das ist aber auch das Einzige, was er vermag. Es nimmt nicht Wunder, daß man sich gegen diese himmlische Tyrannei aufgelehnt hat. „Die Sterne, die inmitten unseres Gelächters wissen, wie dies Gelächter enden wird, werden unvermeidlich eher zu bösen als zu guten Mächten, zu boshaften und mitleidlosen Wesen, welche das Leben zu einer vergeblichen Sache machen .... Die Religion der späteren Antike sucht immer wieder Wege, um aus der Gefangenschaft der sieben Planeten loszukommen“ [2]. Man erhofft für die Seele einen Aufstieg aus dem Bereich der bösen *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in das Empyreum, die achte Sphäre der Welt, wo Macht nicht Tyrannei bedeutet (§ 46). Man sucht einen *Sotér*, der aus der Macht der Gestirne errettet; auch Christus rettet „vor dem Widerstreit und Kampf der Kräfte und gibt uns den Frieden vor dem Kampf der Kräfte und der Engel“ [3]. Der Galaterbrief setzt die frühere Sklaverei unter den *στοιχεῖα* der Befreiung durch Christus entgegen [4]. Und der Römerbrief feiert in erhabenen Worten die Liebe Christi, von welcher keine „Archonten“, keine Planetenwächter oder himmlische Gewalten, die ja zu der andern Zuflucht, dem achten Himmel, in siebenfachem Ring uns den Weg abschließen, uns je trennen können [5].

Später werden die Gewalten der himmlischen Sphären Gott in einem hierarchischen System untergeordnet, wie es der Pseudo-Dionysius Areopagita errichtet hat. Die erhabenste Angleichung an diese Gedankenwelt bildet das Werk Dantes, der die Bewegung der auf- und niedersteigenden Himmelskörper mit der Bewegung der Liebe Gottes (*caritas*) identifiziert:

> di grado in grado.
> che di su prendono e di sotto fanno [6].

---

[1] Anth. palat. IX, 577. — O. Kern, Die Religion der Griechen, III, 1938, 230.

[2] G. Murray, Five Stages of Greek Religion, 1925, 180.

[3] Clem. Alex. Theod. Exc. 71, 72.

[4] Gal. 4, 3, vgl. Col. 2, 8. [5] Röm. 8, 37 ff.

[6] Dante, Paradiso, II, 122 f., vgl. XXVIII.

Nascentes morimur, finisque ab origine pendet,

diese Weisheit des römischen Dichters läßt höchstens die Möglichkeit einer Wissenschaft zu, kaum mehr einer Religion. Die Astrologie verquickt sich mit zahlreichen Religionen, ist aber selbst Wissenschaft (§§ 72, 84), Machtkenntnis, nicht Machtverehrung oder Machtgebrauch. Diese Wissenschaft fängt schon dort an, wo man, wie in China und im alten Griechenland, Tage und Stunden genau zu bestimmen sucht nach dem Stand des Mondes, der Sterne usw.[1]. Sie erreicht ihre vollste Blüte, wenn eine jede Begebenheit des Menschenlebens den allmächtigen Sternen unterstellt wird. Alsbald kann man sich keine besondere Machtoffenbarung im Menschen mehr denken ohne einen ganz besonderen Stern: Augustus hat sein *sidus julium*[2]; zur Krippe von Bethlehem führt die Weisen aus Morgenland „sein Stern". Demgegenüber erklärt der Talmudist freimütig: „Israel steht unter keinem Stern, sondern unter Gott allein" (Troelslund, 140 f.).

7. Wir fanden im sog. Naturismus die Verehrung einer Macht, welche sich in den Naturgegenständen kundgibt, dann die Konstatierung der Gesetzmäßigkeit des Weltverlaufs. In beiden liegen die Voraussetzungen späterer Spekulation. Die ersten griechischen Philosophen suchten den Ursprung und den tragenden Grund alles Lebens in einem Naturphänomen, sei es Wasser, Luft oder Feuer, das in seiner Einheitlichkeit und Göttlichkeit die mannigfache Zerstreutheit der sich uns darbietenden Welt zusammenfaßt. Die ἀρχή ist das Wesen der Welt und zugleich ihre Göttlichkeit. Hier knüpft ein später Naturismus an, welchem das Naturgeschehen als das Maßgebende gilt und gerade in seinem Regelmaß als göttlich. Rousseaus Naturverehrung, Goethes „Natur in Gott, Gott in Natur" suchen das Heilige, welches dem Menschen überlegen sein soll, wieder in der Totalität, im Gesamtleben, dessen strenge Folgerichtigkeit über die Wirrnis des Einzellebens hinweghilft.

Der Unterschied von primitiver Auffassung ist aber der, daß die Griechen den Begriff des Geistes fanden. Zu diesem Geist

---

1 Vgl. M. P. son Nilsson, Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders (Lunds Univ. Aarsskrift, N. F. Avd. 1, 14, 21), 35 f.

2 H. Wagenvoort, Vergils Vierte Ekloge und das Sidus Julium (Med. Kon. Akad. v. Wet. Afd. Lett. 67, A, 1, 1929).

muß sich ein moderner Naturismus irgendwie verhalten, sei es daß „der Gottheit lebendiges Kleid" den geistigen Kern umgibt, sei es daß die Natur mit diesem geistigen Prinzip, wie bei Rousseau, letzten Endes zusammenfällt, sei es daß sie wie bei den Enzyklopädisten oder Richard Wagner[1] als Korrektiv dienen muß, den boshaften Erfindungen einer entarteten Kultur gegenüber[2]. Die jüngste Naturspekulation der Nietzsche-Klages'schen Schule scheint wiederum diesen letzten Weg einschlagen zu wollen. Sie ist aber so gut wie ihr gerades Gegenteil — die christlich-griechische Verachtung der „bloßen" Natur — abhängig vom Begriff des Geistes, der dem primitiven religiösen Denken fehlt.

§ 8. DIE HEILIGE MITWELT. DIE TIERE.

M. Besson, Le totémisme, 1929. – J. G. Frazer, Totemism and Exogamy, 1910. – A. van Gennep, Religions, Moeurs et Légendes, 1908–1914. – V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere [8], 1911. – E. Reuterskiöld, Der Totemismus (AR 15, 1912). – Id., Die Entstehung der Speisesakramente, 1912.

1. Wir reden in diesem Paragraphen von der heiligen Mitwelt, wiewohl auch die Um- und Oberwelt als solche gelten müssen. Die Tiere aber, mit denen der Mensch lebt, gehören in einem noch eigentlicheren Sinne seiner Welt, ihm selbst an, als die übrige „Natur". Chesterton hat recht, wenn er sagt, daß wir von wilden Tieren sprechen, daß aber der Mensch das einzige wilde Tier ist. „Der Mensch ist losgebrochen. Alle andere Tiere sind zahme Tiere, welche der ungehobelten Ehrbarkeit des Stammes oder des Typus folgen" [3]. Es bricht aber der Mensch nicht immer los und der „primitive" Mensch tut dieses weit weniger als der „moderne" [4]. Der Unterschied, den Max Scheler und Buytendyk zwischen Mensch und Tier machen, daß nämlich der Mensch seine Umwelt objektiviert, ihr selbständig und überlegen gegenüber steht, während das Tier zu

[1] In der ersten Fassung des „Ring des Nibelungen".

[2] Vgl. P. M.-Masson, Rousseau et la restauration religieuse [2], 1916, 9 ff.

[3] Orthodoxy [6], 265.

[4] **van der Leeuw, La structure de mentalité primitive, 1928.**

seiner Umgebung gehört, gilt vom primitiven Menschen nicht [1]. Auch er gehört zu seiner Umwelt, und er „objektiviert“ nur selten, vielleicht nur in der Magie (§ 82), und dann auch nur mit Hilfe der ihm und allen überlegenen Macht. Er sieht aber in dieser Umwelt, mit welcher er verwachsen ist, immer wieder die Offenbarung der Macht. Eine „Welt“ in unserem Sinne existiert noch gar nicht.

Und da ist es vor allem das Nicht-Menschliche, was ihn bewegt, die Tiere als Machtträger zu betrachten. Das Tier als das mächtige, nicht-menschliche, ihm grundsätzlich fremde, ist ihm aber, zunächst als Jäger, dann als Viehzüchter, zugleich sehr vertraut. Aus dieser Mischung der Scheu vor dem Überlegenen und Vertrautheit mit dem ganz Nahen lassen sich Tierkult und Totemismus zwar nicht erklären, aber verstehen (Ankermann, in Chant. I, 169).

Nun leuchtet die Überlegenheit des Tieres ohne weiteres ein. Es verfügt über eine Macht, welche dem Menschen abgeht: Muskelkraft, Schärfe des Gesichts und des Geruchs, Orientierungs- und Spürsinn, es kann fliegen oder furchtbar schnell laufen usw. [2]. Andererseits ist der bedeutende Unterschied, den wir, aller Deszendenzlehre zum Trotz, in unserem alltäglichen Fühlen und Denken zwischen Mensch und Tier voraussetzen, noch gar nicht da. Maspero schreibt über das alte Ägypten: „Die Distanz, welche den Menschen von den Tieren trennte, war nahezu keine .... Ihre (der Tiere) Paarungen mit dem menschlichen Geschlechte waren fruchtbar und man wunderte sich nicht, daß die Könige Ägyptens den Sonnenfalken als Haupt ihres Geschlechtes vorstellten und vom Ei sprachen, daraus sie entstanden seien“ [3]. Dasselbe Verhältnis finden wir noch heutzutage im indischen Archipel, wo unter den Heiden kein Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier angenommen wird, Tierheirat, Geburt aus und von Tieren, Tierabstammung als etwas Gewöhnliches gelten. Ein Papua erzählt: „Auf jener Insel wohnt einer meiner Verwandten; es ist lange her, daß eine meiner Voreltern Zwillinge gebar, ein richtiges Kind und einen Leguan;

---

[1] Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, 44 ff. – F. J. J. Buytendyk, Blätter für deutsche Philosophie 3, 1929, 33 ff.

[2] Vgl. L. Lévy-Bruhl, Les Fonctions mentales, 1910, 31.

[3] G. Maspero, Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes, 1893–99, II, 213.

die Mutter säugte sie beide, und als der Leguan groß wurde, brachte sie ihn nach dieser Insel; da lebt er jetzt noch immer in einer Höhle, und aus Ehrfurcht läßt man ihn am Leben. Zu meinem Geschlecht gehört auch die Krontaube und der schwarze Kakadu. Diesen gegenüber — fügt der referierende Missionar hinzu — zeigt er weniger Ehrfurcht, denn, wenn er kann, erschießt er sie und bringt sie mir, aber ein Anderer muß sie ihm tragen; er ißt sie nicht, rührt sie sogar nicht an"[1]. — In den Märchen, auch in dieser Hinsicht eine getreue Spiegelung vergangenen Lebensgefühls, steht der Mensch dem Tier noch ebenso nah: Tiergeburt und Tierhochzeit sind dort ein ganz gewöhnliches Vorkommnis.

Das Tier ist also einerseits das Nichtmenschliche, ganz Andere, Unheimliche bzw. Erhabene, andererseits das ganz Nahe und Vertraute. Aus der Vereinigung beider versteht sich die Verehrung des Tieres als eines numinosen Gegenstandes. Zum erstenmal taucht dieser Gedanke, wenn auch noch undeutlich, bereits bei dem großen Vor-phänomenologen Benjamin Constant auf, als er schreibt: „In den Tieren ist etwas Unbekanntes, man könnte sagen Geheimnisvolles, das den Wilden dazu bestimmt, sie anzubeten"[2]. Aber das Einander-Nahesein von Mensch und Tier ist nicht weniger bedeutsam.

Das unheimliche fremdartige Tier *kat' exochen* ist die Schlange. Als Ungeheuer (Drache usw.) spielt sie in zahllosen Sagen eine Rolle, ihre Herkunft aus der Erde setzt sie in Beziehung zu den Geheimnissen des Todes, ihre Ähnlichkeit mit dem Phallus, welche sie auch im modernen Geistesleben, wenn es, wie bei den Neurotikern, der Hemmung entbehrt, zum sexuellen Symbol macht, zu den Geheimnissen des Geschlechtslebens. Ihre Mächtigkeit wird vorwiegend als unheilvoll, bedrohlich empfunden.

Ein anderes furchtbares Tier ist der Wolf. Die Römer verehrten ihn als „Herrn der Ausgestoßenen", *Faunus*. Seine Priester, die *luperci*, waren selbst Wölfe[3]. Der Abstand schließt nämlich die nahe Verwandtschaft nicht aus. Das Tier ist „ganz anders", aber es kann uns gleich sein. Das sieht man sehr klar in der Lykanthropie (vgl. Abschnitt 3).

[1] A. C. Kruyt, Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906, 120 ff.

[2] B. Constant, De la religion, I, 1824, 228.

[3] Altheim, Röm. Rel. Gesch. II, 56, 72 f.

Das wilde Tier gehört zur Wüste, zu den Bezirken dieser Erde, in deren Tiefe der „Friede“ nicht herrscht [1]. Das Zähmen ist eine religiöse Handlung; sie weiht das Tier anderen Mächten als denen der Wüste. Das alte Ägypten kannte die „Befriedung“ (s-thp) der wilden Tiere [2].

Das vertraute, ganz nahe Tier ist das Haustier. Bei verschiedenen Völkern verläuft die Domestizierung verschieden. Das Schwein, der Hund gelten hier als unrein (d. h. heilig, aber unheimlich), dort als Freund des Menschen. Von allen Haustieren ist das Rind das geliebteste. Indische und altpersische Religion wetteifern in seiner Wertschätzung. Rinderharn ist noch heutigen Tages, wie im Altertum, das große indische Reinigungsmittel. Das Leben der Kuh ist heilig. Der Hindu von heute schickt die unbrauchbar gewordene fort in den Jungle, wo sie von den Hunden zerrissen wird, er verkauft sie an den (muhammedanischen) Metzger; er tötet sie aber nicht.

Das Haustier gilt als Mitglied der Familie. Es ist noch nicht lange her, daß im östlichen Niederland das Hinscheiden des Bauern dem Vieh, auch den Bienen, feierlich bekanntgemacht wurde. Die Landleute in der Provinz Gelderland reden vom „Bienenglück“, das braven Menschen zuteil wird. Das Brautpaar geht die Bienen um ihren Segen zur Heirat an [3]. Den alten Griechen galt das Töten des Rindes als Töten des Bruders und zum Rindsopfer gehörte das Klagen um den Tod des Opfers [4].

So auch hielten die Griechen in ihren Wohnungen die *οἰκουρὸς ὄφις*, die Hauswächter-Schlange (vgl. § 14, 4). Diesen Brauch findet man ebenfalls in Italien, Skandinavien und Indien. R. Kipling beschreibt in einer bezaubernden Geschichte, wie ein Dorf von der Bevölkerung verlassen und vom Dschungel verschlungen wird; das Wohnbereich der Menschen wird zum Schlupfwinkel der Dämonen, als die Kobra des Dorfes ihr Loch verläßt und sich davonmacht [5].

Der Tierprozeß war noch vor gar nicht langer Zeit ein leben-

---

[1] Pedersen, Israel, I, 379.

[2] H. Kees, Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumsk. 67, 1931, 56 ff.

[3] H. W. Heuvel, Oud-achterhoeksch boerenleven, 1927, 227.

[4] G. Murray, The Rise of the Greek Epic [2], 1911, 86 ff. – Odyssee 3, 415 ff.

[5] Nilsson, Min.-Myc. rel. 325 ff., 497 f. – R. Kipling, The second jungle book (Letting in the jungle) pocket edition, 101.

diges Institut. Tiere konnten als Zeuge, als Angeklagter, als Kläger auftreten. Die Bewohner von Arles forderten 1565 die Vertreibung der Heuschrecken. Über das Gesuch wurde vom damaligen *Tribunal de l'Officialité* verhandelt. Meister Marin übernahm die Vertretung der Insekten und verteidigte diese mit großem Eifer. Die Heuschrecken wurden aber unter Androhung des Kirchenbannes verurteilt, sich zu entfernen. Noch im Jahre 1845 fand in Frankreich ein Tierprozeß statt [1].

Diese Gebräuche bildeten die Fortsetzung jener Kulturepoche, in der die Macht der Tiere als groß und unabhängig galt. Der primitive Mensch oder der in der antiken Welt lebende Mensch veranstaltete Jagden und ernährte sich wie wir vom Fleisch der Tiere. Aber ebensowenig wie die Zähmung ist die Jagd eine Ausbeutung oder nützliche Einrichtung, sie ist eher ein Aufeinanderstoßen von Mächten oder auch ein Zusammenwirken, ein Miteinander-Leiden von Mensch und Tier, das entweder die Hausgenossenschaft oder ein heiliges Mahl zum Ziel hat [2]. In Melanesien verläßt man sich auf den guten Willen der Ochsen für die Landwirtschaft. Hat man sich verrechnet, so ist da nichts zu machen: „sie wollen nicht ziehen, so warten wir, bis sie sich erweichen lassen.“ Dasselbe gilt von der Jagd und vom Fischfang. Ein Haifisch starrt mit seinem roten Auge den Fischer an; dieser läßt sein Beil fallen [3]. Die Macht der Tiere ist eine sehr reale Angelegenheit.

Wenn also einerseits das Gefühl der Ebenbürtigkeit, ja der Überlegenheit des mächtigen Tieres sich als sehr zähe erweist, so versucht man andererseits schon lange das Tier aus den menschlichen Verhältnissen fort zu rationalisieren. Das Weib des Faustulus, Acca Larentia, sollte eher eine Hure *(lupa)* als eine Wölfin *(lupa)* sein [4]. Nur der Dichter kann, wie wir es auch im Falle der mächtigen Dinge fanden, den Weg zurückfinden in das primitive Empfinden, sei es auf dem Wege der Sehnsucht:

> Ich könnte mit den Tieren leben, sie sind so
> friedsam und sich selbst genug,
> Ich stehe und schaue sie an lange, lange [5].

[1] E. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe I [2], 1913. 217 f.

[2] R. R. Marett, Sacraments of simple folk, 1933, 43.

[3] M. Leenhardt, La personne mélanésienne (Ann. 1941—42 de l'Ecole prat. des hautes études, sect. des sciences relig., 17).

[4] Plutarchus, Romulus 4, 3.

[5] Walt Whitman, Leaves of Grass.

2. Mit der Vorstellung des mächtigen Tiers hängt nun der Totemismus eng zusammen. Es ist zwar an sich richtig, daß ein Totem auch eine Pflanze sein kann, oder sonst ein Naturphänomen, dennoch „überwiegt das Tiertotem dermaßen und man hat so sehr den Eindruck, daß alles andere späteren Ursprungs ist, daß man wohl das Verhältnis von Mensch zu Tier als eigentlichen Kern des Totemismus hinstellen kann“ (Ankermann in Chant. I, 165 f.).

Es gibt Individual- und Sozialtotemismus. Ersteren nennen wir besser *Nagualismus*, nach dem betreffenden Glauben der Zentralamerikaner, oder *Manituismus*, nach demjenigen der Nordamerikaner (Chant. I, 171 f.). Aus der zweiten Benennung geht schon hervor, daß es sich um die Aneignung von, um die Verbindung mit der Kraft eines Tieres handelt. Ein junger Indianer geht in die Wildnis, wo ihm im Traum sein Totemtier erscheint und sich ihm verbindet. Kagsagsuk ist eine Art Dummhans unter den Ost-Eskimo, verspottet und mißhandelt, bis er auf einem einsamen Platz in den Bergen das *amarok*, ein dämonisches Tier, findet, das ihm Riesenkräfte verleiht [1]. Im mexikanischen Glauben haben auch die Götter einen *Nagual*, einen persönlichen Schutzgeist [2].

Die Legenden der Indianer in den südlichen Prärien besagen, daß ihre Vorfahren einst nach ihrem Tier-Ahn gesucht haben. Der Ahnherr des „Muschel“-Stammes fand also die Muschel und sagte zu ihr: „Ach, Großvater, die Kleinen wissen nicht, woraus sie ihren Körper machen sollen.“ Da antwortete die Muschel: „Du sagst, die Kleinen wissen nicht, woraus sie ihren Körper machen sollen. Die Kleinen sollen ihren Körper aus mir machen“ [3]. In diesem Falle geht das individuelle Totem im sozialen auf. Aber sehr klar ist die wesentliche Einheit zwischen dem Tier und dem, der es „findet“ [4].

Der *Nagual* ist nahe verwandt mit der in einem Tiere hausenden äußeren Seele, welche wir unten (§ 42) kennenlernen

[1] W. Krickeberg, Indianermärchen aus Nordamerika, 1924, Nr. 6.

[2] W. Krickeberg, Märchen der Azteken und Inkaperuaner, 1928, Nr. 4 a und Anm.

[3] Benedict, 36 ff.

[4] Über die Bedeutung des Traumes für den Totemismus vgl. Lévy-Bruhl, Expérience mystique et les symboles chez les primitifs, 1938, 107, 122. In Australien: R. Thurnwald im Lexikon der Vorgeschichte, unter Totem.

werden. Die Macht des überlegenen Tieres wird als Macht des Menschen empfunden. Wundt redet deshalb von „Seelentieren" und versucht aus dieser Vorstellung diejenige der Totemahnen abzuleiten (Wundt IV, 358 f.).

Damit kommen wir aber zum eigentlichen, sozialen Totemismus. Das Wort stammt vom englischen Dolmetsch John Long, der es 1791 zuerst gebrauchte im Sinne eines wohlwollenden Geistes, der über den Menschen wache, in der Form eines Tieres, das man seines Schutzes wegen weder tötet noch ißt (Reuterskiöld, 1; van Gennep I, 51). In der modernen Wissenschaft bildet dann der Totemismus den Gegenstand eines nicht enden wollenden Streites, in welchem der Ausdruck wechselweise in äußerst losem und vagem Sinne und höchst willkürlich beschränkt angewandt wird. Nicht nur die verschiedenen Forscher denken und formulieren verschieden, ein einziger Gelehrter wie Frazer bringt es fertig, im Lauf der Zeit drei verschiedene Theorien des Totemismus zu entwickeln. Als allgemein anerkannte Züge des Phänomens dürfen wohl gelten: 1. Das Wohl einer menschlichen Gruppe hängt mit dem Totem unlöslich zusammen; daraus kann man, braucht aber nicht notwendig zu folgern: a) die Gruppe trägt den Namen des Totems; b) das Totem gilt als Ahne der Gruppe. 2. Dem Totem gelten allerhand *tabus*. Als solche kommen vor: a) das Verbot der Tötung bzw. des Essens; bei besonderen Anlässen oder unter speziellen Bedingungen kann aber gerade die Forderung des Essens vorherrschen, weil der Kontakt zwischen Totem und Gruppe verstärkt werden soll[1]; b) das Verbot der Heirat innerhalb derselben Totemgruppe (sog. Exogamie). Mit der Aufzählung dieser Merkmale haben wir den Totemismus aber noch nicht verstanden. Das bringen wir nur fertig, wenigstens sofern es modernen Menschen gelingen kann, wenn wir auf seine religiöse Grundlage achten. Zwar sind Totems keineswegs Götter; sie werden auch in der Regel nicht „verehrt" in dem Sinne, daß ihnen Opfer usw. dargebracht werden. Es ist aber eine Unart der modernen Wissenschaft, daß sie bei dem Worte Religion sofort an „Götter" denkt. Der Totemismus braucht keine

---

[1] Das bekannteste Beispiel ist der Bärenkult bei den Ainu, H. Haas, Die Ainu und ihre Religion, Haas, Bilderatlas. Vgl. das Bärenfest bei den Giljaks, das auch ein Totem-Mahl einschließt, L. Sternberg, AR 8. 1905, 260 ff.

Götter, bedeutet aber eine Versenkung in die Macht eines Tieres. „Wenn der Mensch, im Jägerstadium, ... durch die Not des Lebens und seine Tag für Tag gleichbleibende Beschäftigung gezwungen, nur an das Tier denkt, das zugleich sein Feind und seine Nahrung ist, wenn er gewissermaßen ganz im Tiere aufgeht, so ist es nur natürlich, daß dieser Inhalt seines Bewußtseins auch nach Äußerung drängt" (Ankermann, in CHANT. I, 169). Diese Versenkung in das Wesen einer überlegenen aber dennoch zu unterwerfenden Macht, bildet das Wesen des Totemismus und macht ihn zu einer Religion. Alles Soziale ist sekundär und Folgerung aus dem Erlebnis der Macht. Das Totemtier als Gruppe ist eine Art Machtreservoir des Stammes oder des Clans (SAINTYVES, Force magique, 56 u. A. 2; REUTERSKIÖLD, 20 ff.) [1].

Das Leben des Stammes hängt am Totem. Der Bantustamm der Ba-ronga sagt vom Büffel, „dem Tausendkünstler der Ebene", der jede Arbeit verrichtet: „Unser aller Leben hängt von ihm ab." Wenn er stirbt, so bleibt dem Stamme nichts anderes als allgemeiner Selbstmord. Von „Totemismus" im Sinne eines sozialen Systems mit Totemklassen usw., wie wir es in Australien finden, ist bei diesem Stamme gar nicht die Rede. Alle Voraussetzungen dazu sind aber schon gegeben [2]. — Einen Schritt weiter zu diesem System kommt man, wenn die Wesensverwandtschaft mit dem Tier als Abstammung gedeutet wird. Ein Bursche vom Stamme der Amandebele weigert sich, eine bestimmte Kuh zu melken: „es ist ihm zu mächtig, er fürchtet sich, seine Mutter zu melken" [3]. Wird diese Anschauung System, so kann die Abstammung nach dem Totem gerechnet werden, statt bloß nach dem Blute. Die Totempfähle, welche oben das Totemtier zeigen, darunter eine Ahnenreihe, sind, wie WUNDT (IV, 331) bemerkt, eine Art unpersönlichen Stammbaums. Sie kommen u. a. in Nord-Amerika vor (BESSON pl. XXIII ff.).

[1] Vgl. B. Schweitzer, Herakles, 1922, 82.

[2] Carl Meinhof, Afrikanische Märchen, 1921, Nr. 20. – Die Psychologie des Totemismus tritt sehr klar hervor in Adolf Johanssons Erzählung De röde huvuderna; eine Frau, die von einem Luchs stark beeindruckt worden ist, hat zum Sohn ein Luchskind. Herangewachsen, kann dieser Sohn seine Waffe auf keinen Luchs richten; der Luchs und er sind eins! E. O. Briem, Totemism and animal worship, in Dragma M. P. Nilsson dedic., 1939, 157 f.

[3] Fourie, Amandebele, 106.

Hauptsächlich in Australien finden wir ein sehr verwickeltes totemistisches System, in welchem das Totem maßgebend ist für die ganze soziale Organisation des Stammes.

Wenn wir aber nicht von diesem System ausgehen, sondern von der Vorstellung der Machtanhäufung in einer Tiergattung, so können wir auch viele Überbleibsel dieser Anschauung in weniger primitiven Kulturkomplexen verstehen. Zu sagen, daß die alten Ägypter Totemisten gewesen, ist natürlich unsinnig, wenn damit gemeint sein soll, daß sie einem totemistischen System huldigten. Es ist aber nicht unsinnig, wenn bloß die Anschauung von der Wesensverwandtschaft mit dem Tiere und der Möglichkeit von der Macht dieses Tieres zu zehren, gemeint ist. In diesem Sinne sind die Ägypter, wie wir schon sahen, gewiß Totemisten gewesen. So verhält es sich auch mit den Bären- und Wolfsgeschlechtern, wie wir sie in der altgermanischen Welt finden [1].

3. Denn bei dem nahen Verhältnis zwischen Tier und Mensch kann Tier Mensch und Mensch Tier sein. Im Märchen ist das Tier, welches ursprünglich wohl nur ein Tier war, zum verzauberten Prinzen geworden. Wer die Erzählungen der Indianer Süd- und Nordamerikas auf sich wirken läßt, hat den Eindruck, daß es in ihrem Denken gar keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier gibt. Ehe und Geburt, Krieg und Vertrag verbinden Tier und Mensch. Kaum eine Verwandlung ist nötig, um aus dem Menschen ein Tier zu machen oder umgekehrt. Diese Verwandlung wird nötiger je nachdem der Unterschied zwischen Mensch und Tier deutlicher empfunden wird. Dann tritt die sog. *Lykanthropie* in die Erscheinung. Obwohl am besten bekannt aus der Vorstellung des Umgehens des Menschen in Wolfsgestalt, ist die Ineinssetzung von Tier und Mensch keineswegs nur Lykanthropie im eigentlichen Sinne[2]. In Indonesien sind die „Werwölfe" das Krokodil, der Hund, die Katze, vor allem aber der Tiger [3]. In der altgermanischen Welt finden wir den *Berserkr*, den „Bärenhäuter", der sich in die Gestalt eines Bären verwandeln kann. Dort kommt aber auch der eigentliche

[1] Grönbech, Vor folkeaet. II, 1912. 98 ff.

[2] Gute Beispiele: Lévy-Bruhl, Mythologie, 227 ff.; H. Th. Fischer, Inleiding tot de Volkenkunde van Ned. Indië, 1940, 210, und Petronius, Sat. 62.

[3] Kruyt, Animisme. 109 ff.

Werwolf vor: Sigmundr und Sinfjötli hausen als Wölfe im Wald. In Togo verwandelte sich eine Frau in eine Hyäne; dreißig Personen, darunter mehrere „Zivilisierte" und selbst „Christen", behaupteten, Augenzeuge gewesen zu sein[1]. Bis in die Neuzeit hinein ist dieser Glaube lebendig und Missetaten wurden unter seinem Schutze verübt[2]. Ein ekstatisches Erlebnis liegt dahinter. Die Psychopathologie kennt ganz ähnliche Fälle: gewisse Melancholiker bilden sich ein, sie seien Tiere und bemühen sich, die verschiedenen Tierlaute wiederzugeben[3]. Das Tier ist das ganz Andere, zu dem der Mensch sich flüchtet, wenn er des Menschlichen überdrüssig ist. Die Frauen im Dionysoskult suchen das Göttliche im Tier. Sie leben sich sozusagen ganz in das Tier hinein, nicht aus Liebe zum „Tierischen" im modernen Sinn (der Begriff existiert noch nicht!), sondern um von sich selbst loszukommen. Wie es in der herrlichen Schilderung bei Euripides heißt:

Es spannten mancher sich die vollen Brüste,
weil ihren Säugling sie zu Hause ließ.
Die nahm ein junges Rehkalb in die Arme,
Auch wohl das Kätzchen einer wilden Löwin
und gab ihm ihre Brust[4].

Im Dionysoskult ist aber gerade das Tier der Gott, dem man sich zu vereinigen sucht.

Dasselbe geschieht auch im regelmäßigen Kult. Tiermasken werden allenthalben im heiligen Spiel und im Tanz gebraucht, um den Darstellern den Charakter der (göttlichen) Tiere zu verleihen. Man spielt das Tier, um es zu sein und seine Macht zu verwenden. Die „Bienen" hießen Priesterinnen der Demeter, andere die „Füllen", während die Tänzerinnen der Artemis Brauronia als „Bärinnen" galten[5]. Die griechische Tragödie entstand aus Tiermaskentänzen.

Der Tierdienst, wie er von den Alten und von uns den Ägyptern vor allen Völkern zugeschrieben wird, kommt, sei es rudimentär, bei fast allen Völkern vor. Die Macht, welche sich dem

[1] Lévy-Bruhl, Mythologie, 72 f.

[2] Charles de Coster gab eine sehr lebendige Schilderung, La légende d'Ulenspiegel et de Lamme Goedzak. Vgl. Bruno Gutmann, Volksbuch der Wadschagga, 1914.

[3] A. Hutter in Psychiatr.-neurol. bladen, 1942, 5 ff, 8.

[4] Bakchen, 699 ff., Übers. v. Wilamowitz.

[5] Vgl. van der Leeuw, Goden en Menschen in Hellas, 1927, 37.

Menschen zu erkennen gibt, auf dem Feld und im Walde, in den Bergen und im Wasser, wird sehr oft in Tiergestalt gesehen. Der Geist des Getreides ist ein Bock oder ein Hase, wenn er nicht ein altes Weib ist. Da kann es nicht wunder nehmen, daß auch manche der „hohen Götter" tierische Züge zeigen, und zwar nicht nur in Ägypten. Demeter, deren Priesterinnen Füllen sind, war selber eine Stute, welche vom Hengst Poseidon das Pferd Areion gebar [1]. Dionysos war ein Stier und wurde von den Frauen von Elis in dieser Gestalt gerufen [2].

Das Töten des Tiergottes hat dann ebenso sakramentalen Charakter wie dasjenige des Totems. Der *october equus* im alten Rom wurde, nachdem er im Rennen gesiegt hatte, vom *flamen martialis* geopfert. Das Blut des Schwanzes wurde zum Teil in den Herd der *Regia* gegossen, zum Teil aufbewahrt im Heiligtum der Vesta *(penus Vestae)*. Den abgehauenen Kopf machten sich die *catervae* der *Sacra Via* und der *Subura* streitig. Er wird von den Siegern an der *Regia* bzw. der *turris manilia* angenagelt bis zum nächsten Fest. Das Tier ist Träger der Erntefülle, und um seinen Hals wird ein Kranz von Broten gehängt *ob frugum eventum*.

Nicht nur die Mächtigkeit der Vegetation wird von Tieren getragen: auf allen Gebieten sind sie die Überlegenen und Weisen. In den Stiftungssagen so mancher Städte spielen die Tiere eine Rolle, die Wölfin zu Rom, das Schwein zu Alba usw. Man läßt sie ihres Weges ziehen, und sie führen gerade dahin, wohin keine menschliche Weisheit kommen kann. Zwei säugende Kühe, auf die kein Joch gekommen ist, bringen die Bundeslade, als sie den Philistern gefährlich wird, zurück nach dem Lande Israels [3].

Nur im Märchen sind die Tiere noch mächtig. Und nur in den Wappen behaupten sie noch ihre alte Herrlichkeit. Die Wappen aber waren einst die Symbole eines Lebens, das sich einem festen übermenschlichen Leben anschloß.

---

[1] Pausanias VIII, 24, 4.
[2] Goden en Menschen in Hellas, 112.
[3] 1. Sam. 6.

§ 9. WILLE UND GESTALT.

Cte GOBLET D'ALVIELLA, L'Idée de Dieu, 1892. – A. C. KRUYT, Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906. – G. VAN DER LEEUW, La Structure de la mentalité primitive, 1928. – L. LÉVY-BRUHL, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910. – A. W. NIEUWENHUIS, Die Wurzeln des Animismus, Int. Arch. Ethnogr. 24, Suppl., 1917. – RUD. OTTO, Das Gefühl des Überweltlichen, (Sensus numinis), 1932. – J. PIAGET, La représentation du monde chez l'enfant, 1926. – IDEM, La causalité physique chez l'enfant, 1927 – K. TH. PREUSS, Die geistige Kultur der Naturvölker [2], 1923. – E. B. TYLOR, Primitive Culture [4], 1903. – G. A. WILKEN, Verspreide Geschriften, 1912. – A. BERTHOLET, Von Dynamismus zu Personalismus (in Pro Regno, Pro Sanctuario, een bundel studies bij de zestigste verjaardag van G. VAN DER LEEUW uitgegeven, 1950, 35 ff.).

1. Daß Umwelt und Oberwelt Mitwelt des primitiven Menschen sind, daß ihre Heiligkeit nur in einer engen Wesensgemeinschaft erlebt wird, das findet noch einen andern Ausdruck als den wir durch das Wort „Macht“ angeben können. Die Macht bekommt einen *Willen*. Die Umwelt ist nicht nur mit dem Menschen lebendig und über ihm mächtig, sie „will“ auch etwas in bezug auf diesen Menschen, der seinerseits etwas von ihr will.

Eine Ahnung von diesem Tatbestand lebt in der *Theorie des Animismus* in ihrer klassischen Form, wie sie hauptsächlich durch TYLORS hervorragende Arbeit lange Zeit die Geister beherrschte. Freilich kaum mehr als eine Ahnung. Denn diese Theorie paßt ihrem ganzen Habitus nach weit mehr auf die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts als auf die Welt des Primitiven.

Sie geht von psychologischen Daten aus. Während der Dynamismus das Erlebnis der Umwelt in ihrer Mächtigkeit zu verstehen sucht, will der Animismus es als eine Begegnung zweier Willen, Seelen oder Geister, des Menschen und der Umwelt, interpretieren. Das ist sein Kern und seine bleibende Bedeutung. Leider kam manches hinzu. — Ausgegangen wurde vom Traumerlebnis. Im (eigenen) Traum kann man weite Reisen machen. Im Traum (des Anderen) kann man auch andern Menschen erscheinen. Denn sie sehen mich im Traume wie ich leibe und lebe. Umgekehrt begegne ich ihnen, wenn ich von ihnen träume. Mein Körper und ihr Körper bleiben aber während des

Traumes nachgewiesenermaßen ruhig an Ort und Stelle. Es muß also ein gewisses Etwas geben, das sich vom Körper losmachen kann. Es ist dies die *Seele.* Es gibt aber außer dem Traum noch einen Zustand, darin diese Seele den Leib verlassen zu haben s heint. Das ist der *Tod.* Der Körper verharrt dann, wie es scheint, leblos. Es muß aber das Etwas gleichwohl auf irgendeine Weise fortleben. Denn auch die Toten begegnen uns im Traum. Sie erscheinen uns und wir sprechen mit ihnen. Somit gibt es eine Existenz der Seele nach dem Tode.

Das ist die Psychologie des Animismus. Der Animist bedarf aber auch einer Kosmologie. Denn er ist von einer sich bewegenden Welt umgeben. Nun ist die Bewegung des Menschen abhängig von der Anwesenheit der Seele. Ohne die Seele tritt Erstarrung ein. Die Bewegung der Natur, das Wallen des Wassers, das Lodern des Feuers, aber auch das Rauschen der Baumwipfel und das Rollen des Steins sollen nun in ähnlicher Weise erklärt werden wie die Bewegung des Menschen. „Ihre (der Primitiven) eigene Persönlichkeit und Gefühlsleben sind ... das einzige ursächlich zusammenhängende Beobachtungsmaterial, das ihnen zur Ausbildung ihrer Naturbetrachtung zur Verfügung steht; mit diesem Beobachtungsmaterial stellen sie sich ein Naturbild zusammen ..." (Nieuwenhuis, 61). Also wird vom Menschen auf die Welt geschlossen und haben nicht nur er, sondern alle Gegenstände, die sich bewegen, eine Seele.

Die ganze Welt ist voller „Geister". Meer, See, Wasser, Berg, Höhle, Baum, Wald, Dorf, Stadt, Haus, Luft, Himmel, Unterwelt, alle diese Örtlichkeiten gelten z. B. dem Einwohner der Insel Nias (Sumatra) als beseelt (Wilken III, 233 f.). Und so ist es bei unzähligen Völkern (Alviella, 107). Fragt man nun aber, wie es dem primitiven Menschen einfallen konnte, nicht nur Tiere, sondern auch Gegenstände aller Art für beseelt zu halten, denen doch offenbar nicht einmal Leben zukommt, so gibt die animistische Theorie zweierlei Antwort. Einmal soll eine Art Denkkrankheit ihn dazu verführt haben, wie sie ja auch unsere Kinder dazu bringt, vom „bösen Tisch" zu reden, der sie gestoßen habe, und ihren Teddybär als ein wirklich und wahrhaftig lebendiges Wesen zu betrachten. Es kann aber auch sein, daß die Denkkrankheit veranlaßt ist durch eine Sprachkrankheit. Die Sprache setzt nämlich die Personifikation voraus. Wir sagen — und müssen sagen: der Sturm heult, das Meer glänzt,

die Sonne scheint. Wir wissen aber, daß der Sturm, das Meer und die Sonne keine wirklichen Agentia sind. Der primitive Mensch wußte das nicht, sondern wurde von der Sprache, die ja auch die umgebende Wirklichkeit in männliche und weibliche Wesen zu teilen pflegt, zur Personifikation hingerissen.

Dies alles ist natürlich ein bedauerlicher Irrtum, von welchem der Mensch sich erholt, sobald er das erwachsene Alter des neunzehnten Jahrhunderts erreicht hat. Läßt man aber das Irrtümliche, ja Krankhafte einen Augenblick beiseite, so ist gegen den Animismus als Theorie der Welterklärung nicht viel einzuwenden. Tylor bewunderte seine Folgerichtigkeit. Nach seiner Ansicht ist der Animismus „eine ordentlich zusammenhängende und rationale Philosophie". Sie wird getragen von der auch uns geläufigen Überzeugung, daß Folgen Ursachen voraussetzen. Die „Folgen" sind die Bewegungserscheinungen, die „Ursachen" die „Geister". Diese Geister sind eigentlich nichts anderes als „personifizierte Ursachen". Und noch Nieuwenhuis sieht den Animismus wesentlich als dieselbe primitive Wissenschaft an, redet von „Syllogismen" und betrachtet das Kausalitätsbedürfnis als seinen tragenden Grund.

2. Unverständlich ist es freilich, wie diese Theorie des Weltzusammenhangs eine Religion sein soll, ja, der Ursprung aller Religion. Denn „Seelenkult", „Ahnenkult" sind offenbar mehr als philosophische Deutung des Kausalzusammenhangs. Die animistische Theorie hat das primitive Geistesleben nach dem Modell des englisch-französischen Positivismus erklären und dann zugleich den Ursprung der Religion miterklären wollen. An dieser Mißachtung der Religion ist sie gescheitert. Es wurde dies von vielen Seiten — auch von positivistischer — eingesehen. Söderblom in Skandinavien, Marett in England, Durkheim in Frankreich, Preuss in Deutschland, Kruyt in Holland und eine Reihe anderer Forscher haben ein ganzes Arsenal von Einwendungen gegen den Animismus zusammengebracht. Sie sind in der Hauptsache folgende: a) Der Animismus macht nicht verständlich, warum die Seelen nach dem Tode auf einmal verehrt werden. (Übrigens ist das bei sehr vielen „Seelen" gar nicht der Fall.) Diese Unterlassung rührt aber daher, daß b) der Animismus die Vorstellung der Macht nicht kannte. Er konnte darum nicht einsehen, daß die Verehrung auf der Konstatierung der Macht beruht. Er übersah daher auch, daß die Allbelebung in der Natur und bei

künstlichen Gegenständen bzw. die Möglichkeit der Machtgeladenheit keineswegs immer mit der Vorstellung einer „Seele" verbunden sind. Etwas kann leben, mächtig sein, verehrt werden, ohne daß man ihm eine „Seele" zuerkennt [1]. Die Seelentheorie wird aber c) — und das ist wohl der Grundfehler — in einseitig rationalistischer Weise gehandhabt. Daß in der Vorstellung von Seelen oder Geistern auch so etwas wie Glaube mitspricht, sah der Animismus nicht ein. Er vergaß auch, daß eine Traumtheorie nicht der Ursprung von Seelen-, Toten-, Geister- und Götterglauben sein kann, ohne daß diese Vorstellungen schon von anderswoher in den Traum eingeführt sind. Er übersah, daß der primitive Mensch, der sein Leben mit harter Not der Umgebung abringen mußte, wohl kaum sehr zum „Philosophieren" über „Ursachen" aufgelegt war. Er verkannte völlig die Erlebnisgebundenheit jeder Weltanschauung und aller Religion. Dazu kommt noch, daß d) das Verhältnis zwischen Totengeistern und solchen, die die Natur „beseelen", keineswegs klar ist. Es kommt zwar vor, daß die Geister versteckt in Bergen usw. hausen, es geht aber nicht an, als allgemeines Erklärungsprinzip der Naturbeseelung die Totenverehrung aufzustellen. Dann beruht e) die ganze Konstruktion der „Allbeseelung" auf einem gewaltigen Irrtum, so daß nach dem Animismus angenommen werden müßte, die Menschheit finge, wie das Kind, mit Unwahrheiten an, während schließlich f) auch die Analogie mit dem Kinde nicht bestehen kann, weil das Kind weiß, daß der Teddybär nicht lebt, und nur unter dem Drange eines Affekts zeitweise das Tier lebendig macht. Es würde, wie Durkheim bemerkt, sehr verwundert sein, wenn der Bär es wirklich bisse.

3. Das ungefähr ist das Sündenregister des Animismus, und es ist lang. Machen wir aber die Tatsachen, von denen er ausgeht, los von der Theorie, so stellt sich heraus, daß der Animismus eine große und bleibende Bedeutung hat. Wir gehen wieder aus von dem Kinde, das seinem Spielzeug Leben gibt. Es tut dies, wie wir sahen, unter dem Einfluß eines Affekts. Es will Leben um sich haben, es will einen andern Willen sich gegenüber sehen. Und es personifiziert sein Spielzeug oder auch einen gar nicht als Spielzeug gemeinten Gegenstand. „Personifiziert" ist eigent-

[1] Vgl. Otto, Gefühl des Überw., 68.

lich ein zu überlegter, rationalistischer Ausdruck; wir sagen besser: es verleiht dem leb- und seelenlosen Gegenstande *Willen und Gestalt*[1]. Auch das letztere: denn es kann vorkommen, daß das Kissen einen Elefanten vorstellt oder der Besen eine Tante. Das Kind will damit aber nichts erklären, die Verleihung des Willens ist ihm der Ausdruck seines „unmittelbaren kindlichen Welterlebnisses“ [2]. Die Frage, warum „der Primitive und das Kind die Welt im Bilde des persönlichen Lebens sehen“, ist sinnlos. „Wir müssen uns umgekehrt fragen, Warum verlieren wir diese natürliche Betrachtungsweise und können sie nur auf künstlerischem Wege wieder herstellen?“ [3].

Sehr charakteristisch sind die Beispiele von kindlichem Animismus, die PIAGET aus Gesprächen seiner Mitarbeiter mit kleinen Kindern schöpft. An einem Wintertag, an dem die Sonne in die Wohnung scheint, sagt ein Kind: „Oh, das ist fein, jetzt kommt die Sonne und heizt unsern Heizofen.“ Ein anderes Kind über den Mond: „Der Mond geht mit uns und zeigt uns den Weg; er kennt nur die Wege von Genf; in Paris ist ein anderer Mond.“ Hier haben wir reinen Animismus! Die Wesen, die wir „Objekte“ nennen, haben einen Willen, „Warum — so fragt jemand — schwimmt das Schiff auf dem Wasser, während der Stein untersinkt?“ Die Antwort des Kindes lautet: „Das Schiff ist eben intelligenter als der Stein“ [4].

Die Veranlassung der sog. Personifikation liegt aber jedenfalls in einem Erlebnis. Und dieses Erlebnis wurde von den Forschern sog. präanimistischer Richtung im allgemeinen gesehen in der Not, der unaufhörlichen Gefahr, der dauernden Krisislage, welche das Leben des Primitiven bedrohen. Diese rufen das Gefühl der Abhängigkeit von einer Willkür hervor (so auch der „Animist“ NIEUWENHUIS, 15), sie wecken die Empfindung, daß jemand, Geist oder Gott, dem Menschen feind ist oder ihm wohl will. Daran ist auch gewiß viel Richtiges, obwohl wir über das Leben

---

[1] „Den Gott macht die Gestalt“, sagt Altheim, Röm. Rel. Gesch. II, 41 ff. - W. HELLPACH, Übersicht über die Religionspsychologie, 22 ff., schlägt vor, die unbestimmten Ausdrücke „Person“ und „Seele“ durch „Wesen“ zu ersetzen.

[2] A. A. Grünbaum, Zeitschr. f. pädag. Psychologie, 28, 1927, 456.

[3] ibid. 457.

[4] Piaget, Représ. du monde, 210 ff.; vgl. van der Leeuw, L'Homme primitif et la religion, 147 ff.

des Primitiven in seinem Urwalde wohl besser nicht zu viel phantasieren.

Denn die Not existiert auch für uns in der modernen Welt. Auch wir sind Animisten, obwohl wir unser Bestes tun, es zu vergessen. Und die Kinder und Dichter sind nicht Erkrankte oder Zurückgebliebene, sondern Menschen, deren Affektleben gewisser künstlicher Hemmungen entbehrt. Und da scheint das menschliche Erlebnis, welches die Willengebung und Gestaltung des Animismus hervorruft, ein sehr allgemeines zu sein: die *Einsamkeit.* Wer unter Mächten lebt, ist einsam. Ob die Macht ihm gegenübersteht, oder ob er sich mit ihr einig weiß, ja, sie sogar in magischer Weise zu handhaben versteht, — sie läßt ihn einsam. Der Mensch sucht in der Umwelt nicht nur die Mitwelt, sondern seinesgleichen, einen Willen:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!

„Es ist nicht so, daß das Kind den Mond, der ihm ursprünglich als tote Natur gegeben ist, mit psychischen Eigenschaften auszustatten beginnt, sondern der Mond ist dem Kind von vornherein als ein Beseeltes ... gegeben“ [1]. In der Krisis der Einsamkeit, welche vielleicht dem primitiven Menschen außerordentlich schwer fiel, welche aber auch uns nur allzugut bekannt ist, gelangt er dazu, den Mächten einen Willen und eine Gestalt zu geben. Das bringt die Möglichkeit der Auseinandersetzung, des Sprechens und des Zugesprochenwerdens, des Fluchens und des Betens, der Offenbarung und des Gottes, der sich verhüllt.

Alles spricht? Lauschet gut. Die Winde, Wogen, Flammen,
Bäume und Schilf, Fels, alles lebt, ist voller Seelen [2].

Für den primitiven Menschen ist der Wechsel der Jahreszeiten, wie noch für unsre Bauern, neben den großen Ereignissen von Geburt, Hochzeit und Tod, das eigentlich wichtige am Leben. Daß der Winter eine Macht ist, wie der Frühling, —

[1] Grünbaum, ibid. 459.

[2] Victor Hugo, Ce que dit la bouche d'ombre (Oeuvres complètes A 3, 1905, 416).

Tout parle? Ecoute bien. C'est que vents, ondes, flammes,
Arbres, roseaux, rochers, tout vit! Tout est plein d'âmes.

Der Gedanke V. Hugos ist mythischer und animistischer Natur. Alles lebt, alles hat einen Willen. „Das Brüllen des Abgrundes ist die Anstrengung, die die Welt macht, um zu sprechen.“ (L'homme qui rit.) Vgl. Ch. Renouvier, V. Hugo. Le philosophe [4], 1926.

eine Macht, die man beherrschen kann, wenn man die Riten beobachtet, ist darum etwas, das sich für den Primitiven von selbst versteht. Allerwegen wird nun aber die böse oder wohltätige Macht der Saison zu einem Willen, einem Fruchtbarkeitsdämon oder Erntegott, der angerufen, eingeholt oder ausgetrieben wird. Das ist Animismus. Der Beispiele braucht's jetzt nicht viele. Wir werden ihrer im folgenden reichlich haben. Denn in den drei Worten *Macht, Wille, Gestalt,* liegt so ziemlich der ganze Begriff des Gegenstandes der Religion.

Wenn man in Schwaben, Schweden und den Niederlanden in der Weihnachtszeit die Obstbäume mit Stroh umwickelt, damit sie gut tragen[1], so ist das ein Versuch, die Mächtigkeit der Bäume festzuhalten, zu konzentrieren, und mithin ein Fall von Dynamismus. Geht der Bauer aber, wie in Pillersee, in den Obstgarten, um die Bäume zu beklopfen und ihnen zuzurufen: „Auf, Baum! Heut' ist heilge Nacht, bring' wieder viel Äpfel und Birnen", so beruht das auf der Voraussetzung eines Willens und einer Zuredbarkeit im Baume und ist mithin Animismus, sei es auch ein rudimentärer. Ausgebildeter Animismus tritt ein, sobald die Macht des Baumes als „Baumgeist", Dryade, Waldjungfer oder wie es sonst heißen mag, angesehen wird und die Möglichkeit der freien Bewegung bekommt.

Auf der Insel Dobu (Ozeanien) spricht man leise mit den yam. Und „die yam hören zu. Sie sagen sich: das ist unsere eigene Sprache, die nicht so ist wie die gewöhnliche Sprache. Sie wachsen, weil wir mit ihnen sprechen". Die yam sind Personen; sie gebären wie Frauen. Und auf nächtlichen Spaziergängen wandeln sie umher[2] (vgl. § 5, 3).

Nun soll man sich hüten, das Verhältnis von Animismus und Dynamismus so aufzufassen, daß letzterer in der Zeitfolge der Nachfolger des ersteren gewesen sei, wie das denn in der ersten Freude über die Entdeckung der „Macht" oft geschehen ist und vom unglücklichen Namen „Präanimismus" veranlaßt wurde. Gewiß kann man in manchen Fällen zeigen, wie die unpersönliche Macht allmählich Wille und Gestalt bekam. Aber

[1] O. von Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr[2], 1898. 460. – H. W. Heuvel, Oud-achterhoeksch boerenleven. 473: in Gelderland ging der Bauer „met bloote gat" (im Hemde) in den Obstgarten. Ein Beispiel des Nacktheitsritus, den wir oft bei Fruchtbarkeitsbräuchen finden.

[2] R. F. Fortune, Sorcerers of Dobu, 1932.

Dynamismus hat es ebenso wie Animismus alle Zeiten gegeben und beide gibt es noch heute nebeneinander. Der Heilige, der das Gebet erhört, ist eine Gestalt und hat einen Willen; seine wunderwirkenden Reliquien sind eine Macht. Animismus und Dynamismus bezeichnen nicht Perioden, sondern Strukturen und sind als solche ewig. Es ist ein billiges Vergnügen, den „Irrtum“ aufzuweisen, der darin liegt, daß man das Weihwasser für besonders kräftig hält oder das Gedeihen der Saat einem Willen zuschreibt. Es ist ebenso leicht, die „Irrtümlichkeit“ des Glaubens an die Kraft der Taufe oder des frommen Wahns zu belächeln, daß die Heilung einer Krankheit eine Folge sei des Eingreifens eines überlegenen Willens. Dichter und Kinder, denen es natürlich ist, sich Macht und Willen gegenüberzustellen, wissen, daß der „Irrtum“ kein Irrtum ist, sondern eine lebendige Anschauung der Wirklichkeit. Und Dichter wie Kinder pflegen die Wirklichkeit tiefer zu durchschauen als Anthropologen und Historiker.

4. Söderblom hat mit genialischem Scharfblick die große Bedeutung des Animismus neben dem Dynamismus und der sog. Urheberreligion hervorgehoben. „In der unpersönlichen Macht vom Manatypus dämmert die Einsicht, daß das Göttliche die ganze Welt durchdringt und seinem Wesen nach übernatürlich ist. Der Seelen- und Geisterglaube beginnt ein geistiges Dasein zu erkennen, das näher bestimmt ist als ein Reich des Willens, erst launenhafter und willkürlicher Individuen, später, durch prophetische Einwirkung oder sonstige religiös-ethische Errungenschaften, vernünftiger, aus inneren Gesetzen handelnder Wesen persönlicher und sittlicher Art“ (Gottesglaube, 283). Das „Geistige“ sollen wir allerdings nicht in unserm Sinne fassen. Denn die Macht, welche Willen bekommt, erhält auch eine Gestalt. Wille und Gestalt zusammen bilden die „Persönlichkeit“, wie sie im mythischen Denken herrscht, und wie sie auch die modernste Wissenschaft von „Stoff und Kraft“ oder „Energie und Atom“ nicht entbehren kann.

Den Unterschied zwischen Dynamismus und Animismus können wir auch so angeben: das „Außergewöhnliche“ des Dynamismus ist das „Unerwartete“ des Animismus. Das Unerwartete geht nicht von einer Macht, sondern von der Person aus. So kann man klagen über die Unberechenbarkeit des Weltgeschehens nach animistischer Vorstellung, und, wenn man es in so präch-

tigen Worten tut wie ALVIELLA, werden wir gerne hinhören: „Es gab nichts als Zufall, Grille, höchstens Gewohnheit (im Naturgeschehen). Sie (die Primitiven) waren nie sicher, daß das Tageslicht, wenn es einmal verschwunden war, am Morgen wieder erscheinen würde, ebensowenig, daß der Sommer nach dem Winter wiederkommen würde. — Wenn jeden Frühling die Sonne sich wieder nähert, nachdem sie sich entfernt hatte, wenn der Mond jeden Monat die verschwundene Form wieder annimmt, wenn der Regen der Dürre ein Ende macht, wenn der Wind sich legt, — das alles kommt daher, daß diese Wesen es so wollen: wer aber weiß, ob sie es immer wollen und können werden!" (178 f.). Aber wir fühlen uns wohl kaum geneigt, mit ALVIELLA das feste Regelmaß und das eherne Gesetz der modernen „naturwissenschaftlichen" Weltanschauung dieser Willkür vorzuziehen. Denn wir wissen, wie in der Willkür die Möglichkeit des bösen wie des guten Willens liegt, des Teufels wie Gottes, der Sünde wie der Gnade, des Dramas von Gott und Mensch.

Es ist mit Recht daran erinnert worden, daß ohne die Statuierung des Willens in Welt und im Menschen, welche Animismus heißt, ein Plato sich nicht denken läßt. Man kann Kant hinzufügen. Und, wenn man an die Gestalt denkt, auch Pheidias und Raffael. Moral, Psychologie, Erkenntnistheorie, Poesie und Malerei entspringen alle dieser fruchtbaren Mutter, die *Gestaltung* heißt, die man aber, wenn man sie insultieren will, Mythologie nennt. — Wichtiger aber als Plato und Raffael ist Moses und Paulus. Jahve ist ein animistischer Gott, nicht so sehr, weil er vom Berge stammt oder den Wind vorstellt, sondern weil er nichts als Wille, brennende, leidenschaftliche Aktivität ist. Die höchste Aktivität zusammen mit der niedrigsten Gestalt — aber welche Gestalt! — erschien uns in Jesus Christus. Und Chesterton, mit seinem feinen Gefühl für primitive Werte, hat sehr schön gesehen, wie Willkür und Liebe, Furcht und Anbetung zusammenhängen: „Einem Mann, der nachts in einer Allee geht, springt die Tatsache ins Auge, daß solange die Natur sich innerhalb ihrer eigenen Schranken hält, sie überhaupt keine Macht über uns hat. Solange ein Baum ein Baum ist, ist er ein schwerfälliges Ungeheuer mit hundert Armen, tausend Zungen und nur einem Bein. Aber solange der Baum ein Baum ist, jagt er uns gar keine Furcht ein. Er fängt an etwas Andersartiges, etwas Fremdartiges zu werden erst dann, wenn er aussieht wie

wir selbst. Wenn ein Baum wirklich aussieht wie ein Mensch, so beben unsre Knie. Und wenn das ganze Weltall aussieht wie ein Mensch, so fallen wir auf unser Angesicht“ [1].

§ 10. DIE GESTALT DER MUTTER.

J. J. BACHOFEN, Urreligion und antike Symbole. Auswahl herausg. von C. A. BERNOULLI, 3 Bde. – A. BERTHOLET, Das Geschlecht der Gottheit, 1934. – R. BRIFFAULT, The Mothers, a study of the Origin of Sentiments and Institutions, 3 Bde., 1927. – A. DIETERICH, Mutter Erde [3], 1931. – ERANOS-Jahrbuch, 1938, Vorträge über Gestalt und Kult der großen Mutter, 1939. – L. FRANZ, Die Muttergöttin im vorderen Orient u. in Europa, 1937. – J. E. HARRISON, Prolegomena to the study of greek Religion [2], 1908. – K. LEESE, Die Mutter als religiöses Symbol, 1934. – G. VAN DER LEEUW, Goden en Menschen in Hellas, 1927. EWALD ROELLENBLEACK, Magna Mater im Alten Testament, 1949.

1. *Antiquam exquirite matrem,* mahnte vor Jahren der alte BACHOFEN. Die Wissenschaft hat diesen Ruf nicht ganz überhört, obwohl die eigentümlichen und tiefsinnigen Theorien des romantischen Gelehrten erst in jüngster Zeit Beachtung gefunden haben. „Es gibt nichts Heiligeres auf Erden als die Religion der Mutter, weil sie auf das tiefste eigene Geheimnis in unsrer Seele zurückführt, auf das Verhältnis des Kindes zur Mutter“; in diesen Worten hat Otto Kern das Wesentliche zu unsrem Thema zusammengefaßt [2]. Der Mensch, der hinter der Macht die Umrisse einer Gestalt zu erblicken meint, erkennt darin die Züge der eigenen Mutter wieder. Die Einsamkeit gegenüber der Macht verwandelt sich in das vertraute Verhältnis zur Mutter. Die moderne Psychoanalyse hat die Augen Vieler geöffnet für die gewaltige, alles überragende Bedeutung der Gestalt der Mutter im Leben des Erwachsenen. Die Dichter, die einzigen guten Animisten und Realisten innerhalb einer theoretisierten Welt, haben diese etwas gewaltsame und mit mancherlei unliebsamen neuen Theorien verbundene Erweckung nicht nötig gehabt. Spricht doch sogar der heilige Franz, in demselben wunderbaren Hymnus, den wir schon einmal anführten, von „unsrer Schwester, Mutter Erde, welche uns erhält und pflegt, und her-

[1] Heretics, Ch. XI, Science and the Savages.

[2] Otto Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, 1927, 24.

vorbringt mancherlei Früchte mit farbigen Blumen und Gras“ [1].

Das Weltgeschehen ist dann nicht länger ein Spiel von Kräften, sondern es wird reduziert auf das eine große, geheimnisvolle Geschehen: die *Geburt*. Bewegung und Wandlung, Werden und Vergehen, sind ein Geborenwerden und Wieder-in-den-Mutterschoß-eingehen. Die Mutter aber ist die allnährende Erde. Leben ist von der Mutter Erde geboren werden, Sterben ist eingehen zu ihr, „die man besingen und lieben muß als Urheberin unseres Daseins“ [2]. Und auch dieses haben die Dichter nie vergessen. Der alte Mann in Chaucers *Canterbury Tales*, der nicht sterben kann, seufzt:

So wandre ich, ein ruheloser Unseliger,
Und klopfe an die Erde, welche meiner Mutter Pforte ist,
Mit meinem Stabe, früh und spät,
Und sage: liebe Mutter, laß mich ein“ [3].

Und Hofmannsthal redet die Erde an:

Haus, tu dich auf! gib deine Schwelle her:
Ein Sohn pocht an! auf tu dich, tiefe Kammer,
Wo Hand in Hand, und Haar versträhnt in Haar,
Der Vater mit der Mutter schläft, ich komme! [4]

In der gesamten Menschheit findet sich immer wieder der lebhafte Wunsch und das sehnsüchtige Verlangen, zur Mutter zurückzukehren: sich in das Unbewußtsein und die Sicherheit des Mutterschoßes zu flüchten. Dieses Verlangen unterscheidet sich fast nicht von dem Todesverlangen. Die Erde ist eine Frau, und die Frau ist eine Erde. Sie nehmen das verwirrte Menschenleben auf, lassen es zu seinem Ursprung zurückkehren und bringen es aufs neue wieder hervor. Darum hat sich der Mensch seit undenklichen Zeiten vornehmlich mit der Mutter beschäftigt. Das bezeugen die zahlreichen kleinen Bilder, die nackte, oft schwangere Frauen darstellen, deren Sexualorgane besonders ausgeprägt sind und deren Hände auf die Brüste oder die Schamteile weisen.

[1] Laudato si, mi Signore, per sora nostra matre terra,
la quale ne sustenta et governa
et produce diversi fructi con coloriti flori et herba.

[2] Theophrastos *περὶ εὐσεβείας* (Bernays 92), vgl. Kern, Rel. d. Gr. III, 87 f.

[3] The Pardoneres Tale.

[4] **Hugo von Hofmannsthal, Das Bergwerk zu Falun, 241.**

Alle diese Arbeiten gehören der Vorgeschichte an und waren fast überall in der Welt unserer fernen Vorfahren verbreitet. Mögen es „Idole“ sein oder nicht, jedenfalls beweisen diese Bilder, daß das menschliche Denken sich zu allen Zeiten der Mutter zuwandte (L. Franz).

In Griechenland sind die ältesten Göttergestalten Erdmütter. Menschen wie Brunnen, Steine, Pflanzen usw. gelten nicht als geschaffen oder gemacht, sondern geboren, autochthon (Ninck 20). Eine Gestalt ist die Erde den Griechen, aber nicht im plastischen, homerischen Sinne: sie ist ein Weib, das sich mit halbem Leibe über den Boden erhebt. Sie entbehrt die Beweglichkeit der späteren großen Götter des Himmels. Sie ist halb Macht, halb Mensch. Aber sie ist Mensch, und sie gebiert in menschlicher Weise. Pandora heißt sie, — wenn nicht einfach *Ga*, die Erde, — weil sie alles schenkt aus ihrem reichen Schatze, ihrem Schrein, der erst einem moralisierenden Geschlechte zur gefährlichen Wunderbüchse wird. — Und, obwohl sie beschränkt ist in ihren Bewegungen, eine Bewegung ist ihr sicher: der Aufstieg im Frühling, wenn sie neues Leben allen Geschöpfen bringt.

Viele sind ihrer Namen: Athene heißt sie, die *kourotrophos*, die „große Mutter“, die Vielbrüstige, in Asien Ephesia, von den Griechen Artemis oder Diktynna oder Britomartis genannt. Sie ist eine wilde Naturmacht und zu Hause in Wald und Gebirge[1]. Als Unsere Frau der Tiere (*ποτνία θηρῶν*) kannte sie wahrscheinlich schon das vorhellenische Griechenland. Sie ist die älteste und ehrwürdigste, auch die geheimnisvollste Göttergestalt, und die Dichter, wenn sie von ihr reden, finden den unheimlich gewaltigen Klang seltenster Urlaute:

θεῶν τε τὰν ὑπερτάταν, Γᾶν
ἄφθιτον ἀκαμάταν, ἀποτρύεται . . . . .[2].

Und Aischylos imitiert das Lallen des Kindes:

μᾶ Γᾶ μᾶ Γᾶ, βόαν
φοβερὸν ἀπότρεπε,
ὦ πᾶ, Γᾶς παῖ, Ζεῦ[3].

Die Mutter ist alles weniger als eine theoretische Erfindung

[1] Vgl. Margh. Guarducci in S. M., XI, 1935, 187 ff. – Bisweilen nannte man sie einfach *Ϝάνασσα* oder *Ἥρα* (weibliche Form von *ἥρως*), die Dame. Vgl. Nilsson, Min.-Myc. religion², 395, 489.

[2] Sophokles, Antigone, 339. [3] Schutzflehende, 890 ff.

zur Erklärung des Weltgeschehens. Auch ist sie kaum eine umrissene Gestalt. Überall, wo die Natur etwas gibt oder nimmt, da ist die Mutter. Die „Quelle gottgebierend“ wurde zum Beinamen der Madonna, und *ἡ ἐν τῇ Πηγῇ*, jetzt Ehrentitel der *Θεοτόκος*, war einst Andeutung der namenlosen Gestalt, welche mit dem Wasser aus der Erde noch halb eins war [1]. Auch gibt es viele Mütter: Nymphen nennt sie der Grieche, das sind nicht Jungfrauen, sondern junge Weiber, welche zur Hochzeit um ihren Segen angerufen werden (NINCK, Wasser, 13 f.). Die Göttin Artemis ist die größte unter den Nymphen; sie lebt im Volksglauben des modernen Griechenland fort: *ἡ μεγάλη κυρά, ἡ κυρὰ Κάλω*, die schöne, jugendliche Anführerin der rasenden Jagden, welche die Nymphen veranstalten [2].

In der heiligen Dreizahl — zugleich eine Mahnung, daß die eigentliche Persönlichkeit hier noch nicht erreicht wurde — kam die Mutter von den Griechen auf uns. Die *Eumeniden*, *Semnai*, *Moiren*, *Chariten* und *Horen* finden ihr Widerspiel in den drei *Feen* oder *Holden* des keltischen oder germanischen Volksglaubens [3].

2. Die Mutter, die wir bis jetzt kennen lernten, ist die Gestalt der unberührten, wilden Natur, die „Bergmutter“, wie die Griechen sie nannten. Unter dem Namen der Artemis, Kybele usw. verblieb ihr dieser Charakter. Holda oder Frau Holle ist auf germanischem Boden eine ähnliche Gestalt. Daneben tritt aber die Muttergestalt der bebauten, kultivierten Erde. Und wiederum hüten wir uns, hier irgendeinen theoretischen Unterschied zu machen und etwa diese neue Mutter Erde als eine „Göttin der Kultur deuten zu wollen.“ Götter und Göttinnen „von“ etwas fristen einzig in den Handbüchern und Dekorationsmalereien ihre trübe Existenz. Dem primitiven Menschen ist Kultur erlebte Natur, die Göttin die Gestaltung dieses Erlebnisses.

Die Erde beut nicht nur reiche Geschenke und wundervollen Schmuck, sie nährt auch. Sie war den Griechen Gaia *Κουροτρόφος*. Und die *κοῦροι* sind das Junge, sowohl der Pflanzen- wie der Tier- und Menschenwelt. Sie sammelt auf ihren Knien Kinder, junge Tiere und Blumen (VAN DER LEEUW, Abb. 1). Sie war

---

1 Otto Kern, Die Religion der Griechen I, 1926, 89.

2 Nilsson, Gesch. der gr. Rel., I, 470.

3 Vgl. Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, I, 1935, 151, 190.

nicht immer eine Gestalt. Die Volksbräuche, vom alten Ägypten bis zu denen unsrer heutigen Bauern, haben die alte Vorstellung der Machtbehalterin getreu bewahrt. Die „letzte Garbe“ war und ist vieler Orten der Gegenstand besonderer Riten: feierlich gebunden oder gedroschen ist sie die Behalterin der Macht des Ackers, wie die Maie die Kraft der freien Natur trägt. Die Gestaltgebung setzt ein, wo ein Tier, der Erntehahn oder -bock, an die Stelle des rein vegetativen Machtbehalters tritt. Sie schreitet fort, indem das letzte Korn als Weib angekleidet wird oder, wie in der Vendée, die Bäuerin zum Spaß gedroschen und geschwungen wird (Mannhardt, Baumkultus, 612; Frazer, GB. 7, 149 f.).

„Personifikation“ in unsrem Sinne ist dies allerdings nicht. Man allegorisiert das Naturgeschehen nicht — das tun wiederum nur die Dekorationsmaler! — man empfindet aber die Wesensgemeinschaft zwischen Menschen- und Erdenleben: man betrachtet die Erde als Weib, das Weib als zur Erde gehörig. Das ist der Sinn der polnischen Gewohnheit, nach der dem Manne, der das letzte Getreide geschnitten hat, zugerufen wird: Du hast die Nabelschnur abgeschnitten! wie in Schottland der Korngeist unter dem Namen „die Magd“ gemäht wird (Frazer, GB. 7, 155, 164).

In Griechenland ist Demeter die Kornmutter, die Getreide hervorbringende Erde [1]. Sie hat ihre Schwestern über die ganze Welt, von der deutschen und niederländischen Roggenmuhme (niederl. *roggemeuje*) bis zur Reismutter auf Java und Maismutter in Mexiko. In ihren Mysterien ist der feierliche Schnitt einer Ähre der Höhepunkt. Der Pflug ist ihr heilig, wurde sie doch selber einmal auf dem dreimal gepflügten Felde geschwängert (vgl. Chant. II, 301). Sie hat eine Tochter, die Kora heißt, das „Mädchen“, genau wie in Schottland; ursprünglich war sie aber wohl allein, und das „Mädchen“ ist eine andere Erdmutter von anderswoher, die später zur Tochter wurde. Beide sind ja nur Sondergestalten der einen Gaia [2]. Die erste ist die Mutter

---

[1] Euripides, Bakchen, 276. — Das Wort *Δή-μητηρ* wird abgeleitet von *δα*, *δῆ* = *γῆ*, Erde, oder von *δηαί* (kretisch), *ζειαί* (ionisch), Getreide. Es bedeutet also Erd-Mutter oder Korn-Mutter. Siehe Nilsson, Gesch. der Gr. Rel., I, 433. Vgl. die indonesische Korn-Mutter Nji Pohatji Sangjang Sri. A. H. Hidding, Nji Pohatji Sangjang Sri, 1929. — Soekanto, Het gewas in Indonesië, 14.

[2] L. Farnell, The Cults of the greek States III, 1907, 116 ff.

in voller Mütterlichkeit, die reife Frucht, die andere die Jungfrau, die Blume. Das Los beider ist dasselbe: das Weizenkorn muß in die Erde fallen und ersterben, damit es Früchte bringt. Der Mythus verklärte dann den Abstieg zur Unterwelt zum Raub der Jugend und zum mütterlichen Schmerz. Aber die *καταγωγία* bedeutet im Festkalender des Bauern noch richtig das Hinabbringen der Aussaat in die unterirdischen Behälter [1].

Geburt und Sterben von Korn und Menschen gehören eng zusammen: *anhodos* und *katagogia* sind die ewigen Peripetien des Lebens. Kora-Persephone ist nicht nur die sterbende Jugend des Getreides, sie ist auch die holde Anführerin der Dorfjugend, mit der sie Blumen pflückt auf der Aue, und die auch altern und sterben muß. Und Demeter ist Geburtshelferin, Eileithyia, Eleutho, Eleusia [2], wie andrerseits auch die Toten nach ihr benannt werden: *Δημήτρειοι* (HARRISON 267) [3].

Dem entspricht ein sehr enges Verhältnis der Frau zur Bebauung des Landes. Der Demeterkult ist Sache der Frauen. Und überall in der Welt ist es das Weib, das sich um die Landwirtschaft und ihre Riten kümmert. Uralte soziale Verhältnisse spielen hier mit. Es gibt viele Stämme, die einen Übergang darstellen zwischen der Jagdkultur und der seßhaften — Ackerbaukultur. Der Mann bleibt bei der Jagd und dem Fischfang, das Weib bestellt das Feld. Man soll dieses Verhältnis, das noch lange in der Ackerbaukultur nachwirkt, nicht der Faulheit oder Herrschsucht des Mannes zuschreiben, ebensowenig einer hypothetischen Ersetzung der Frauenherrschaft durch das Patriarchat. Frau und Acker gehören zusammen im religiösen Sinne. Das Weib ist ein Acker, der Acker eine fruchtbare Frau. Wenn, in Vorderindien, nackte Weiber nächtlicherweise den Pflug um den Acker ziehen (FRAZER, GB. 1, 282 f.) [4], so können wir das nur verstehen, indem wir auf die größere Mächtigkeit des Weibes

---

[1] Farnell III, 114. – M. P. Nilsson, Den grekiska religionens historia, 1921, 136.

[2] Der Name, mit S. Wide, Lakonische Kulte, 1893, 175, von Eleusis und Eleusinia wohl nicht zu trennen, vgl. W. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechisch-römischen Mythologie, s. v. Kora. – CHANT. II, 318. F. Muller, De „Komst" van den hemelgod, Meded. Kon. Ned. Akad. v. Wet. Afd. Lett. 74, B, 7, 1932.

[3] Plutarchus, de fac. in orbe lun. 28.

[4] Vgl. AR XI, 1908, 154 ff.

achten. Sie ist die Trägerin des Lebens wie der Acker, sie empfängt und gebiert wie er [1].

Daß das Weib ein Acker ist, weiß die Poesie aller Zeiten und Zonen. Dem alten ägyptischen Weisen Ptahhotep ist sie „ein Feld, seinem Eigentümer nutzbar" [2], und die Verliebte im ägyptischen Liebeslied versichert ihrem Buhlen:

Ich bin deine Lieblingsschwester,
Ich bin bei dir wie das Grundstück,
mit jedem Strauch von süßem Duft [3].

Der Vendidad weiß, daß die Erde „nicht glücklich ist, die lange unbebaut daliegt; hier geht eine schön gewachsene Frau, die lange kinderlos geblieben ist, herum" (LEHMANN, Textbuch, 165), und daß die Erde ihren Reichtum schenkt, wie „eine geliebte Frau auf ihrem Lager liegend, einem geliebten Manne einen Sohn bringt" (ibid.). Daß der Phallos ein Pflug ist, wußten die Inder wie die Griechen [4]. Umgekehrt ist der Mutterschoß die Quelle, an der man trinkt, der Fluß, in dem man sich badet. Die heilige Stätte, wohin man pilgert, und wo man in den geweihten Fluß taucht, wird *tîrtha* der *yoni* genannt, das heißt: die Furt der Scham (H. ZIMMER, Eranos Jahrbuch, 201 f.). Den griechischen Dichtern war das Bild des Ackers noch überaus lebendig. Sophokles spricht von einem Weibe, das der Mann „nur gesehen, wie der Landmann sein fernes Feld sieht. das er zur Saatzeit besucht und dann zur Erntezeit wiedersieht" [5]. Und auch die volkstümliche Poesie der Neuzeit hält das Bild fest. Im Märchen klagt die unfruchtbare Königin: „Ich bin wie ein Acker, auf dem nichts wächst" [6], während in der Zote des Lustspiels der Hahnrei sich tröstet: „Wer mein Land pflügt, schont meines Gespanns" [7].

In einer erhabeneren Sphäre preist man die heilige Jungfrau

[1] Vgl. Farnell III, 106 ff. – L. Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, 1922, 361 ff. – Die Mutter ist *οὖθαρ ἀρούρης, uber glaebae.* Vgl. F. Muller, a. a. O.

[2] A. Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, 93.

[3] M. Müller, Die Liebespoesie der alten Ägypter, 1899, 27.

[4] E. Abegg, Das Pretakalpa des Garuḍa-Purāna, 1921, 200 f. – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, 1910, 170 ff. – DIETERICH, 46 f.

[5] Sophokles, Trach. 31 ff., vgl. Oed. Rex, 1257.

[6] Kinder- und Hausmärchen, Nr. 144.

[7] Shakespeare, All's well, that ends well, I, 3.

und vergleicht sie mit der Erde: *terra nondum opere compressa, nondum sementi subacta* (Tertullian), und *terra non arabilis, quae fructum parturiit*[1] (Adam von St. Viktor). Siehe E. Buonaiuti, Eranos Jahrbuch, 353.

Andererseits wird die Erde Mutter genannt. So übertragen die Hindus die Anbetung der Durgâ-Kâlî, der schrecklichen Mutter, der Todesmutter, auf die Erde Indiens, die man mit den Worten grüßt: *bande mataram*, Heil, Mutter[2]. Und die heilige Erde Rußlands ist in den Vorstellungen des einfachen Volkes von der Gottesmutter nicht zu trennen. Sie vergießt Tränen vor der Schlacht und später beweint sie ihre gefallenen Söhne. Den kräftigsten Eid schwört man auf die russische Erde, die man beim Schwur küßt[3].

Und auch einer späteren, romantischen Zeit, die der Mächtigkeit die Sehnsucht vorzieht, kommt noch immer kein anderes Bild in den Sinn, als das uralte des fruchtbaren Feldes, wenn auch die Derbheit der Erde und der Frucht durch die zartere Blume und Knospe ersetzt wird.

Das führt aber zu einer weiteren Perspektive, unter der die Muttergestalt gesehen wurde. Vorher konstatieren wir noch, daß die Mutter Erde sehr menschlich war. Demeter ist die liebende und trauernde Mutter, und ihr schönstes Bild, die knidische Demeter, „vereinigt in sich etwas von dem tränenreichen Ausdruck der Madre Dolorosa mit der Freudigkeit der Korngöttin“ [4]. Isis ist die typische „Hausfrau“, ihrem Gemahl und ihrem Sohne treu ergeben. Ja, wir finden in den Muttergottheiten die ganze Skala der weiblichen Möglichkeiten: Geliebte, nicht selten Allerweltsgeliebte (Istar-Aphrodite-Typus), Jungfrau (Artemis, Maria) [5]. Selbst die grausamen Züge fehlen nicht. Istar ist sowohl Artemis als auch Aphrodite, je nachdem, ob sie sich grausam

[1] Kirchenhymne aus dem 12. Jahrh. Siehe F. J. E. Raby, A history of christian latin poetry, 1927, 349. – Umgekehrt heißt es in einem vedischen Hochzeitsspruch: „Als ein beseeltes Saatfeld kam diese Frau. Säet, ihr Männer, in sie die Saat.“ Bertholet, IX, 64.

[2] F. J. B. Kuiper, De goddelijke Moeder in de voor-indische Godsdiensten, 1939.

[3] F. Nemitz, Die Kunst Rußlands, 1940, 9.

[4] Farnell III, 277; vgl. Id., Outline History of Greek Religion 1920, 77.

[5] Vgl. die in diesem Geist gehaltene Aussage des Ramakrischna, bei Bertholet, Lesebuch, 14, 83.

oder liebreich zeigt. Artemis selbst, eine wahre Schlächterin. opfert Mengen von Tieren und verschont selbst Menschen nicht, Sie ist für Frauen gefährlich und für Männer verderblich. Die schrecklichste Mutter ist ohne Zweifel Kâlî, deren Tempelschlachthaus am Ufer der *kâlîghât* (Kalkutta) mit Recht als das blutigste Heiligtum auf der ganzen Erde bezeichnet wird. Die Verteilung der Opfergaben geht folgendermaßen vor sich: den Kopf des Tieres bekommt der Tempel, der Opferpriester behält den Körper, der Göttin gehört das Blut. Das Standbild der Kâlî stellt sie dar in aufrechter Haltung, mit einer aus einem Schädel geformten Trinkschale in der Hand, die mit rauchendem Blut gefüllt ist (ZIMMER, Eranos Jahrbuch, 180 f.). Ein indischer Dichter bringt ihr diese Huldigung dar: „Nirgendwo hat man Schönheit gesehen, die der deinigen gleicht, wenn du mit aufgelöstem Haar, das um deine Schultern weht, du nackte Kriegerin, tanzest ewiglich auf dem Herzen Sivas. Häupter deiner Söhne, die soeben getötet wurden, hängen an deinem Hals wie eine Schmuckkette ... Deine Gestalt ist schön wie die Regenwolken, deine Füße sind mit Blut befleckt“ [1].

Mutter ist sie aber immer, auch wenn sie Jungfrau ist, auch wenn, wie in den westasiatischen Religionen, ein eigentümliches Verhältnis herrscht zwischen der Mutter und einem jungen Gotte, dem sich sowohl die Empfindungen der Liebhaberin als diejenigen der Mutter zuzuwenden scheinen.

Dieses sonderbare Verhältnis hat gewiß soziale Voraussetzungen. Wir wissen wenig von den Ursprüngen des Mutterrechts. Daß Jägerkultur mit dem Vorherrschen des Mannes zusammenhängt wie Ackerbau mit demjenigen der Frau können wir ruhig sagen. Allerdings scheint uns in der Kombination Matriarchat-Ackerbau nicht sowohl das soziale Element das Ursprüngliche als das religiöse: das Mutterrecht fand wohl kaum seinen Ursprung in der engeren Annäherung zwischen Frauen infolge der gemeinsamen Landwirtschaft. Vielmehr wurzelt diese letztere, und in der Folge die soziale Sonderstellung der Frau, im „ewig-weiblichen“, in der sonderlichen und geheimnisvollen Macht des Weibes, das zur Erde gehört, wie die Erde zu ihm [2].

3. Es wurde uns bereits klar, daß Jungfrau und Mutter nicht

[1] S. Cave, **Hinduism or christianity? 1939, 152 f.**

[2] Vgl. F. Gräbner, Das Weltbild der Primitiven, 1924, 33.

in einem gegensätzlichen Verhältnis stehen. Erst der nicht mehr ganz primitiven Kultur, die vom Virginitätsideal berührt ist, wird die Einheit von Jungfrau und Mutter zum Problem, zum Anstoß, zum Wunder. Die Antike kennt die Jungfrau entweder als die Tochter oder als die werdende Mutter. Und auch hier ist es Hellas, das die Idealgestalt sowohl der Jungfrau wie der Mutter gebildet hat [1].

Die jungfräulichen Gestalten des Glaubens sind die Exponenten der weiblichen Jugend des täglichen Lebens. Die jungen Mädchen des Dorfes, wie sie sich, vor allem am Dorfbrunnen, sammeln, sind seit undenklichen Zeiten geliebte Gestalten: die werdenden Mütter am quellenden Schoße der Erde. Es ist ein ewiges Geschehen: „Da kommen dann die Mädchen aus der Stadt und holen Wasser, das harmloseste Geschäft und das nötigste, das ehemals die Töchter der Könige selbst verrichteten. Wenn ich da sitze, so lebt die patriarchalische Idee so lebhaft um mich, wie sie alle, die Altväter, am Brunnen Bekanntschaft machen und freien, und wie um die Brunnen und Quellen wohltätige Geister schweben“ [2]. Der junge Werther hat gut gesehen: am Brunnen entspringt das neue Leben. Dort wohnen bei den Griechen die Nymphen, die die Geburt segnen, und die vielerlei Reigen von jungfräulichen Göttinnen oder Dämoninnen haben ihre Gestalt von dem dörflichen Reigen (VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 26 ff.). Auf Sizilien sind es die *παῖδες*, denen eine *ἄνασσα* vorsteht, genau wie beim Feste eine unter den Dorfmädchen als Vortänzerin und Königin auftritt [3]. Artemis hat ihre Schar:

Mich aber raubt' einmal Hermes, der Gott mit dem güldenen Krummstab,
Aus der goldpfeiligen, rauschenden Jungfrau, Artemis, Reigen;
Zahlreich spielten wir dort, junge Frauen und adlige Mädchen [4].

---

[1] Farnell, Cults III, 278.

[2] Goethe, Leiden des jungen Werther, Buch I, am 12. Mai. – Selbst wenn die Erde aufgehört hat, Früchte hervorzubringen, bleibt die Quelle der Mittelpunkt, wohin man sich begibt in der Hoffnung, Ernährung zu finden. Siehe die rührende Geschichte von N. Lesskow, Das Tal der Tränen (Ges. Werke, II, 211), worin erzählt wird, wie in Jahren der Teuerung und der Hungersnot die Frauen und Mädchen bei der Dorfquelle dem ersten besten, der vorbeikommt, ihren Leib anbieten, um wenigstens gerade so viel zu verdienen, daß sie und ihre Familien nicht Hungers sterben.

[3] Nilsson, Den grek. Rel. Hist., 123.

[4] Hymn. homer. in Ven. 118.

Persephone hat einen solchen Reigen. Und die vielen Madonnen christlicher Zeiten danken ihre Mehrzahl den antiken Vorgängerinnen [1].

Das Verhältnis von Jungfrau und Mutter ist eigentlich ein zeitliches: das Mädchen wird Frau. Hera ist Jungfrau, Braut und Gattin; Artemis Jungfrau und Mutter. Oft soll ein jährliches Bad das Mädchentum der Göttin erneuern, wie das von der altgermanischen Hertha erzählt wird. Das heißt natürlich nicht, daß die Virginität gewahrt wird, sondern daß die Fruchtbarkeit sich in wunderbarer Weise immer erneuert [2].

Die Verehrung der Madonna wurde erst in der römischen Kirche ein Kult der heiligen Virginität. Der Antike ist die Fruchtbarkeit weit mächtiger und heiliger als die Keuschheit, obwohl auch letztere Macht hat. Demeter und Isis sind Mütter. Maria, ihre Nachfolgerin, ist Mutter und Jungfrau. Trotz des Virginitätsideals hat die Kirche die Muttergestalt ebensowenig entbehren können wie der spätere Buddhismus (Kwan-yin in China, Kwannon in Japan) [3]. Neben der Mutter Maria, die ihre Gestalt, sogar ihre Attribute von den Müttern des Mittelmeerbeckens entlehnte, kennt das Christentum dann allerdings noch eine andere Mutter, die Kirche.

4. Dem Primitiven ist die Umwelt nicht eine Addition verschiedener Sachen, sondern eine Einheit, welche als solche er-

---

[1] Bisweilen wohl auch keltischen Ursprungs, vgl. U. von Wilamowitz-Möllendorf, Griechische Tragödien II [8], 1919, 215 ff. über die drei Marien auf der Ile de la Camargue, Provence. S. auch Trede, Heidentum II, 120, IV, 241 und Heiler, Katholizismus, 189.

[2] Vgl. A. G. Bather, The problem of the Bacchae, Journ. Hell. Stud., 14, 1894, 244 ff. Auch: Fehrle, Kultische Keuschheit.

[3] Vgl. das nüchterne Requisitoir von L. Coulange, La Vierge Marie, 1925, mit der Lyrik von Th. Zielinski, La Sybille, 1924, der den Muttergedanken, in die Idee der Liebe umgedeutet, zur Hauptsache im Christentum macht. – Am 22. Juni 431 wurde in der Marienkirche zu Ephesus die Θεοτοκός verkündigt. Die Menge, die voll Ungeduld darauf wartete, einer Mutter zujubeln zu können, bestand zu einem großen Teil aus den Nachkommen derer, die vier Jahrhunderte früher der großen Diana der Epheser dieselben Bezeugungen der Verehrung dargebracht hatten. Die zweite Kirche, die der Jungfrau Maria geweiht wurde, war die Kirche Santa Maria maggiore in Rom (Buonaiuti, Eranos Jahrbuch 350 ff.). – M. de Unamuno, Die Agonie des Christentums, gibt eine gute Beschreibung der Gefühle, die in der Marienverehrung zum Ausdruck kommen (siehe Kurt Leese, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 14, 1933, 40 f.).

lebt wird. Daher ist auch die Mutter nicht nur Erde und nichts anderes. Die Cora-Indianer verehren Nasisa, „unsere Mutter", Göttin der Erde, der Maisfrucht und des Mondes. Die vorderasiatische Fruchtbarkeitsmutter ist zugleich „Königin des Himmels" und dieser Titel ging auf Maria über. Denn Himmel und Erde sind nicht geschieden.

Den mächtigsten Ausdruck erhält dieses Erlebnis in der Vorstellung von der *heiligen Hochzeit* zwischen Himmel und Erde. Und auch diese Gruppierung der Gestalten wurde vom plastischen Genius des Griechenvolkes auf höchste Vollkommenheit gebracht:

Unten nun sproß die heilige Erd' auf grünende Kräuter,
Lotos mit tauiger Blum', und Krokos, samt Hyakinthos,
Dichtgedrängt und weich, die empor vom Boden sie trugen:
Hierauf ruheten Beid', und hüllten sich rings ein Gewölk um,
Schön und strahlend von Gold; und es taueten glänzende Tropfen [1].

Das ist Homer, der die Hochzeit Zeus' und Hera's beschreibt. Aber das glänzende Bild hat noch den uralten Zug bewahrt, daß Beilager auf dem Acker Fruchtbarkeit bringt. Der Bauer von Moon (Estland) holt sich am Abend vor Johannistag ein Mädchen aus dem Reigen und imitiert mit ihr im Walde das Beilager. In der Ukraine wurde der derbe Brauch zu einer unschuldigen Neckerei, freilich verbunden mit der Überzeugung, daß ein großer Erntesegen die Folge sein wird (MANNHARDT I 468, 480). In der niederländischen Provinz Groningen ist noch heute ein Ringen der Jungen und Mädchen am Boden unter dem Namen des „waolen" ein ständiger Zug der Ernte [2]. Auf der Insel Java aber wird der Koitus auf dem Reisfelde vollzogen. Mit diesen Bräuchen stehen wir wieder mitten im Dynamismus. Der Mensch genügt sich selbst als Gestalt, er empfindet noch kein Bedürfnis der Projektion nach außen. Wenn aber das magische Zutrauen

[1] Ilias XIV, 346 ff. Vgl. auch das prächtige Äschylus-Fragment 43. – Der Mythos von Zeus' heiliger Hochzeit mit Hera findet sich erst spät. Doch reicht der Gedanke der *hieros gamos* viel weiter in die Vergangenheit zurück. Zeus wie auch seine Gattin hatten bereits Vorgänger. Einer der ältesten Begatter war Gaiaochos, der die Erde umarmt und nichts anderes ist, als der Dämon der befruchtenden Feuchtigkeiten. Vgl. Kern, Rel. der Griechen, II, 71; W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, 1929, 34; A. B. Cook, Zeus, III, 1940, 1065 (siehe § 20, 2).

[2] H. C. A. Grolman, Tydschrift K. Ned. Aardrykskundig Gen., 2. Reeks, 46, 1929.

auf sein Vermögen, durch seine Handlungen das Geschehen zu lenken, abnimmt, setzt er sich die Gestalten gegenüber, die für ihn die heilige Handlung vollziehen. Wie die Garbe und die Bäuerin zur Mutter wurden, so der Erntebrauch zur heiligen Hochzeit.

Ein bemerkenswertes Gegenstück dazu findet sich im *Shaktismus* der Hindus. Der Geschlechtsverkehr vertieft und erweitert sich dort, bis er eine mystische Bedeutung gewinnt. In der durch Riten geweihten und geistlich gut vorbereiteten Vereinigung mit einer Frau sucht man nicht die Wollust, sondern die Identität von Subjekt und Objekt (*advaita*). In Gegenden des Shaktismus erzählt man von Buddha, er selbst habe, bevor er Mönch wurde, mit seiner Frau diese Riten vollzogen. Wirklich ein Buddhismus, der kaum noch etwas mit der Lehre gemein hat[1].

Zur heiligen Hochzeit gehört aber auch ein Bräutigam. Und hier berühren wir einen äußerst wichtigen Punkt in der Religionsgeschichte. Die Bindung an die Mutter können wir verstehen, aber auch das innige Verhältnis zum Vater ist, nach Freud, wohl niemandem mehr ein Geheimnis. Jedem Menschen ist seine Mutter eine Göttin, wie sein Vater ein Gott. Das ergibt für die Religionsgeschichte zwei große Gruppen: die Religionen des *Vaters*, der im Himmel wohnt und der zeugt und handelt, „von außen stoßend"; daneben die Religionen der *Mutter*, die in der Erde wohnt und gebiert, in deren Schoß alles Geschehen seinen Anfang und sein Ende hat. In keiner Religion fehlt Mutter oder Vater ganz[2]. Das Judentum und der Islam haben die Mutter erbarmungslos fortgejagt, sie ist im Christentum als *mater gloriosa* zurückgekehrt. Das Alte Testament kennt das Bild der Mutter nur im sittlich-geistigen Sinne (Jes. 66, 13: Gott tröstet wie einen seine Mutter tröstet). Aber Luk. 2 ist es im eigentlichen Sinne wieder da. Daß hier Rassen- wie Religionstypus mitsprechen, scheint unwiderleglich. Die stark willensmäßig orientierten Religionen wenden sich von der Mutter ab und dem

[1] **H. von Glasenapp, Der Buddhismus, 1936, 90 ff.**

[2] Über die strittige Frage, ob die Mutter Erde bei den Semiten vorkommt, vgl. Th. Nöldeke, AR 8, 1905, 161. – Ef. Briem, AR 24, 1926, 179 ff. – B. Gemser, Stemmen voor Waarheid en Vrede, 62, 1915, 919 f. Daß übrigens die semitische Vorstellung nicht dieselbe ist wie die indogermanische, scheint mir ebenso sicher, als daß den Semiten die Muttergestalt keineswegs fehlt, ja, daß sie sogar die griechischen Vorstellungen nicht unerheblich beeinflußt hat.

Vater zu. Das Verhältnis zum Vater läßt sich vergeistigen und versittlichen, dasjenige zur Mutter nie ganz. Dem *Vater unser* liegt jede natürliche Beziehung fern, nicht so dem „englischen Gruß." Der befruchtende *Baal* geht in Jahwe, der „das Getreide ruft", auf[1], und selbst die *toledoth* der Genesis sind lediglich eine Bezeichnung für das Erschaffensein, nicht für Natur[2]. Der Vater kann Schöpfer sein, wenn er nicht länger Befruchter sein darf, die Mutter kann nur gebären. In diesem Sinne läßt, nach Augustin, der Paganismus seine Götter von der Erde geboren werden, während im Christentum die Erde ein Werk Gottes ist[3]. Man muß schon vollkommen von der Erde sein, um mit Lichtenberg diese Worte beten zu können: „unser Mutter, die du bist im Himmel"[4]. Der Vater handelt mit Macht, die Mutter ist eben nur mächtig. Der Vater führt die Seinen zum Ziel, der Mutter Gebären erneuert das Leben im Kreislauf. Die Mutter schafft Leben, der Vater Geschichte. Die Mutter ist Gestalt und Macht, der Vater Gestalt und Wille. Animismus und Dynamismus tragen ihren letzten Kampf mit Hilfe von Vater- und Muttergestalt aus.

So verstehen wir, wie in der Geistesgeschichte die eine Gestalt die andere nie ganz verdrängt. Die Gestalt der Mutter lebt in den Religionen, weil sie in unsern Herzen lebt:

Du – trotz aller Abseitsrolle –
Göttin mit den Möglichkeiten
Allerletzter Tragischheiten,
Allerletzten Glücks und Leides, –
Mutter und Geliebte ... Beides ...[5].

---

[1] Ezechiel, XXXVI, 29; Buber, Königtum Gottes, I, 96.
[2] Buber, ibidem.
[3] Augustin, Civit. Dei, VI, 8.
[4] G. Chr. Lichtenberg, Aphorismen und Schriften (Vincent), 189.
[5] Chr. Morgenstern, Kleine Erde.

§ 11. MACHT — WILLE — HEIL.

K. Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, 1905. – A. van Deursen, Der Heilbringer, 1931. – P. Ehrenreich, Götter und Heilbringer, Zeitschr. für Ethnol. 38, 1906, 536 ff. – H. Lietzmann, Der Weltheiland, 1909.

1. Den mächtigen Gegenstand, das mächtige Tier besitzen, bedeutet *Heil.* Wasser und Baum, die Frucht auf dem Felde und das Tier im Wald sind *Heilbringer.* Kraft ihrer Macht schlägt das trübe Leben um in Freude und Glück. Wenn aber das Glück von draußen kommt, von mächtiger Stelle, so nennen wir es *Heil.* „Es ist das Heil uns kommen her", — das Glaubenswort der Reformation dämmert in der primitiven Auffassung des nicht selbst erworbenen Heils. Heil ist zum Guten erlebte Macht.

Das Heil hat lange keine Gestalt. Der erste Heiland ist der Phallus, der die Fruchtbarkeit bringt oder sein weibliches Gegenstück. Dann allerhand Mächtiges. Die letzte Garbe gilt vielen Völkern als die Behälterin der Kraft des ganzen Kornes. In Värmland (Schweden) backt die Hausmutter einen Kuchen aus dem Mehl der letzten Garbe, und zwar in Gestalt einer Frau. Die Macht fängt an, sich in eine menschliche Form festzusetzen. Der Kuchen wird als Kraftbrot an alle Hausgenossen verteilt (Reuterskiöld, Speisesakr. 116). Manches noch heute in Tier- oder Menschengestalt gebildete Festgebäck hat ähnlichen Ursprung [1].

Auch die Tiergestalt bleibt vom Heile lange Zeit unzertrennlich. Ein sehr altes Ruflied der Frauen in Elis zitiert den Stier Dionysos, der mit den Chariten, den Trägerinnen der Fruchtbarkeit kommen soll. Anderweit ist es ein grüner Zweig oder ein mit vegetativen Symbolen geschmückter Stecken, der die Fruchtbarkeit verkörpert. Die Griechen kannten δαφνηφορία, und ihre *Eiresione* gleicht unsren Palmkätzchen und *Palmpasen*:

Eiresione bringt Feigen und fette Kuchen,
Honig und Öl, um sich die Glieder zu reiben,
Und den Becher unvermischten Weines, damit sie trinke und schlafe [2].

Im alten Ägypten ist das Wasser das Heil, das fruchtbare Wasser der Nilüberschwemmung. Dieses Heilwasser wurde einer der Hauptkomponenten der Gestalt der Heilandes Osiris, dessen Herumfahren im Wasser wohl ein ursprünglicher Zug ist und

[1] Vgl. schon Jer. 7, 18.

[2] Vgl. A. Dieterich, Kleine Schriften, 1911, 324 ff.

nicht erst durch den Mythus der Ermordung entstand [1]. Flüssen wird geopfert, bevor man noch Flußgötter kennt [2].

Das Getreide bekommt oft Tiergestalt, man stellt sich den Kornbock oder -hahn oder -hasen vor (FRAZER GB, 7, 272 ff.). Aber auch ohne irgendwelche Gestalt versetzt man das Pathos des Willens und Leidens in die mächtige oder entmächtigte Frucht. Volksmären wissen „vom Leiden des Flachses" zu erzählen [3]. Saatzeit ist überall Trauerzeit. Ein Echo lebt in den englischen Balladen vom Leiden und Tod des *John Barleycorn* (modernisiert von Robert Burns).

2. Nun wächst allenthalben die menschliche Gestalt aus der formlosen Macht empor. Die letzte Garbe wird zur Mutter des Korns, ob sie nun Demeter oder anders heißt. Die Macht des Baums, der alle Jahre wieder auflebt, heißt fortan Dionysos, und Vasenmalereien zeigen uns den Gott, das menschliche Haupt aus dem Pfahl hervorragend [4].

Am üppigsten aber wächst die Heilgestalt in den Vorstellungen, welche der jährlichen Rückkehr des Wachstums überhaupt gelten. Der Frühling ist eine „Wiederkehr" oder Neugeburt des Heilandes. Der Lorbeerzweig, den ein Knabe nach Delphi brachte, wurde bald vom Träger verdrängt, der den Gott darstellt (VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 90 f.). Die Volksbräuche, die Uraltes für uns gerettet haben, wissen noch heute vom Maikönig oder -königin. Die Griechen nannten einen solchen, aus dem Wechsel der Jahreszeit entstehenden Gott einen *kouros*. Das Wort bedeutet ein Junges, und gewiß hat, und das nicht bloß in Griechenland, die Jugend selbst, dann ihr Anführer, und erst zu allerletzt dessen mythischer Typus als Heiland gegolten. Die junge Saat, die junge Herde, die menschliche Jugend des Dorfes, das alles drängt sich zusammen in die Anschauung des *kouros* oder der *kora*, ob sie nun Apollo oder Pfingstlümmel, Persephone oder Maikönigin heißen.

Übrigens bekommen mehrere Mächte nur eine einzige Gestalt. Es ist nicht möglich, zu sagen, daß Apollo nur der Gott des

---

[1] Vgl. J. Frank-Kamenetzky, AR 24, 1927, 240 f.

[2] Vgl. W. A. Murray, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altert. 51, 1914, 130. – ERE, Sethe, s. v. Heroes.

[3] Z. B.: M. Boehm und F. Specht, Lettisch-litauische Volksmärchen, 1924, 248 ff.

[4] J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of greek Religion [2], 1908, 42 ff. – Farnell, Cults V, 118 f., 241.

Frühlings ist, er ist auch manches andere. Osiris ist Gott der sich erneuernden Vegetation. Seine Gestalt ist sogar oft aus fruchtbarer Erde gebildet, der Ähren entsprießen *(Osiris végétant)* [1]. Wir sahen aber schon, daß er auch der Gott des jungen Wassers ist [2]. Und dann ist er auch Urkönig und Kulturbringer, Totengott und Verleiher eines guten Lebens im Jenseits. — Er ist eben „Heiland" im vollen Sinne, den das griechische Wort *σωτήρ* am besten ausdrückt: Retter in der Not, aber nicht nur in der gelegentlichen, sondern auch in der regelmäßigen, wiederkehrenden. „Retter" und „Erhalter" fließt dem Primitiven in Eins (vgl. RGG, Kurt Latte, s. v. Heiland). Und dieser Heiland ist stets in gewissem Maße Mensch und Gott zugleich; er gehört der Menschheit an und ist doch auch von einer andern Welt. Der große Dichter Stefan George spricht dies aus, als er in einer Zeit der Not, des Verfalls und der Lüge einem jungen Mann begegnete, der — wie es ihm schien — die Züge des Heilands trug: „wir ahnten in ihm ein fremdes, das uns nie angehören würde" [3].

3. Viele Mächtigkeiten setzen die Gestalt des Heilandes zusammen. Nicht bloß diejenigen der Natur. Auch die Kultur ist eine „Rettung", eine gewollte Tat. Uns gilt das als selbstverständlich, und wir ehren den Erfinder, den Friedensstifter, den Weisen. Der Primitive ehrt sie auch, er stellt sie aber in eine Linie mit Sonne, Frühling, Regen und Tier. Das menschlich Gewollte und Errungene ist ihm noch nicht etwas vom natürlich Geschehenden und Verlaufenden grundsätzlich Verschiedenes. Natur und Kultur sind eins, beide werden von einer Macht getrieben, von einem Willen gewollt.

So finden wir überall Gestalten der Vorzeit, die die Menschen das Pflügen oder den Bergbau gelehrt, ihnen Gesetze gegeben, aber auch die Bahn der Sonne festgesetzt und die Welt von Ungeheuern und Plagen aller Art gereinigt. Herakles ist ein solcher Heilbringer, *ἀλεξίκακος*, er ist aber zugleich ein *kouros*, der das ewige Leben erwirbt. Die gelegentliche und die ständige

---

[1] A. Wiedemann, Muséon, N. S. 4, 111 ff.

[2] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 589: „Du bist jung in deinem Namen „junges Wasser", vgl. 767, und H. Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien, 1910, 5. Nachtstunde. 63.

[3] Fr. Wolters, Stefan George, 1930, 309 ff. - St. George. Tage und Taten, 74 ff. - G. van der Leeuw, Scefan George (Stemmen des tyds, 23, 1934, 311; auch in G. van der Leeuw, Levensvormen, 1948, 247.

Not werden nicht unterschieden, jede Not ist gelegentlich, wie jeder Sonnenaufgang, jeder Frühling eine Rettung bedeutet. Und der Kampf des Heiles gegen das Unglück nimmt gleiche Formen an, ob es nun die Urbarmachung eines Sumpfes (Herakles' Kampf gegen die Hydra) oder die Vertreibung der Finsternis durch die Sonne gilt. Der Drachenkampf ist daher im Mythus des Heilandes wohl das universellste Motiv. — Wer die Ausführungen von Breysig und Ehrenreich gelesen hat, kann sich dem Eindrucke kaum entziehen, daß der erstgenannte Forscher, der den Gottesgedanken aus einer historischen Heilbringergestalt erklären möchte, genau so einseitig ist, als der zweite, der die Personifizierung der Naturmacht zugrunde legt. Erst die Verbindung beider Gesichtspunkte trägt der komplizierten Wirklichkeit Rechnung.

4. Wir sahen es schon, Gott ist ein Spätling in der Religionsgeschichte. Und das Merkwürdige ist, daß, wenn nicht alles trügt, Gott-Sohn da war vor Gott-Vater [1]. Der Heiland ist eine uralte Gestalt neben derjenigen der Mutter. Es ist der Menschheit zu jeder Zeit (ausgenommen in der des Rationalismus) leichter gewesen, den Sohn als den Vater zu glauben, die Jugend und die Zukunft als das Alter und die Vergangenheit. Die Gestalt des Heilandes schmiegt sich eng an die schönste Menschengestalt, die des Jünglings, während sein Wille dem Schwung der Jugend gleicht. Das ist das Körnchen Wahrheit in den Behauptungen der Xenophanes und Feuerbach, der Mensch habe sich einen Gott nach seinem Bilde gemacht. So hat er in der Tat die Mutter und den Heiland geschaffen, den Vater aber nicht.

[1] Vgl. Jane E. Harrison, Epilegomena to the study of greek Religion, 1921, 18 ff. - Die Gestalt des Heilands ist nicht nur die älteste, sie ist auch diejenige, die im menschlichen Bewußtsein am tiefsten verwurzelt ist. So tritt sie immer wieder zum Vorschein, selbst da, wo man ihr Erscheinen nicht erwarten sollte. Man weiß, daß im Islam z. B. eine tiefe Abneigung gegen den Begriff des Heilands besteht; und doch hat er die Eigenschaft des *šafa'ah*, des Fürsprechers, dem Propheten gegeben. Vgl. Fr. Taeschner, Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken, 1936, 62.

§ 12. DER HEILAND.

H. Lietzmann, Der Weltheiland, 1909. – Ad. Friedrich, Afrikanische Priestertümer, 1939.

1. Der *Sohn* bringt das Heil. Er ist nicht nur die Hoffnung der Lebendigen, er ist auch der Trost der Toten. Die Macht der Familie, des Geschlechts, wird vom Sohne gewahrt. Auch wir begehren wenn wir uns den Sohn, den Stammhalter, wünschen, das Heil, d. h. das Leben, welches uns und unsre Zeit überragt, überdauert, das mächtiger ist als wir. Im Sohne wird das Leben nicht nur fortgesetzt, es wird potenziert.

Wo es einen Familien- oder Geschlechtskult gibt, ist der Sohn der Priester dieses Kultes. Am schönsten sehen wir das im alten Ägypten. Da ist der *sa mr-f*, der „Sohn, den er liebt“, der Verwalter des väterlichen Opferdienstes, der dem Toten regelmäßig die Gaben bringt und so dessen Leben im Grabe fristet. Zum Urbild des guten Sohnes wurde der Gott Horus, der seinem Vater Osiris das Leben sichert. So wie der junge Gott dem alten, schenkt jeder gute Sohn seinem zum Osiris gewordenen Vater das Heil. Er spricht zu ihm: „Erhebe dein Antlitz, damit du sehest, was ich dir getan habe: ich bin dein Sohn, ich bin dein Erbe, ich habe dir Korn gebaut, ich habe dir Weizen gemäht, das Getreide für deine *Wag*feste, das Korn für deine Jahresfeste“ [1]. Und auch sonst: „Wie schön zu sehen, wie selig anzuschauen, zu sehen den Horus, wenn er das Leben seinem Vater gibt, wenn er die Kraft dem Osiris schenkt“ [2].

Die Ägypter drücken diese Tätigkeit des guten Sohnes aus durch das Wort *nḏ*, das gewöhnlich durch „rächen“ übersetzt wird, das aber sowohl die Rache an dem Feinde des Vaters, Seth, bedeutet, wie auch alles Gute, alles Leben, das der Sohn dem Vater zu spenden vermag, das Heil im umfassendsten Sinne [3].

2.

Dem bist du Kind, dem Freund,
Ich seh in dir den Gott
Den schauernd ich erkannt
Dem meine Andacht gilt [4].

---

[1] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 1879, vgl. 1950.
[2] Pyr. 1980.
[3] Vgl. Pyr. 1558.
[4] Stefan George, Der siebente Ring, Maximin, Kunfttag I.

Der Heiland tritt in das Leben der Menschen in sehr verschiedener Gestalt, aber immer wird sein Kommen als Frühlingserlebnis empfunden:

Nun wird es wieder Lenz ...
Du weihst den Weg die Luft
Und uns auf die du schaust –
So stammle dir mein Dank [1].

Das kommt daher, daß das periodische *Heil des Lenzes* wohl die stärkste Wurzel des Heilandglaubens gewesen ist. Das Leben erneuert sich in der Gestalt des jungen Gottes. Seine Epiphanie, sein „Kunfttag" ist das neu erwachende Leben. Der Heilandgott hat nicht die ewige Festigkeit die dem Himmelsgott und andern Gottheiten eignet. Seine Macht ist immerfort wechselnde, auf- und untergehende Macht. Der Kreislauf der Natur ist das Traurigste und zugleich das Erfreulichste, das wir kennen. Nicht nur die Melancholie des Herbstes, sondern auch der Hunger des Winters, nicht bloß die Poesie des Frühlings, sondern auch der sommerliche Überfluß arbeiten zusammen an der mächtigen Gestalt des Heilandes, der stirbt und aufersteht, der schläft und erwacht, der abwesend ist und erscheint. Von Dionysos wird berichtet, daß er seine *κατευνασμοί* und seine *ἀνεγέρσεις* hat, und alle voll ausgewachsene Heilandsgestalten weisen ähnliche Züge auf [2].

Die Macht bleibt aber selten lange bloße Naturmacht. Das Leben ist dem Primitiven eben noch eins und ungeteilt. So schlossen sich der alten *kouros*-Gestalt des Dionysos die schwärmerischen Gefühle der mystischen Bewegung an, die in frühgeschichtlicher Zeit Hellas überschwemmten und machten aus der periodischen Epiphanie des Heilandes das historische Ereignis des Einzugs des Rauschgottes, der den Widerstand der Nüchternen und Mißtrauischen überwindet (CHANT. II 320, VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 115 ff.). So konnte der altitalische Frühlingsgott Mars zugleich Kriegsgott sein, weil der Anfang des Fruchtjahres zugleich den Beginn einer andern Ernte, vom Volk als *exercitus* eingeheimst, bedeutete [3]. Wo aber der Heiland in die Erscheinung tritt, da herrscht, welches auch seine engere oder spätere Bedeutung sein möge, immer Frühlingsluft.

[1] Kunfttag III.
[2] Plutarch, De Iside et Osiride, 69.
[3] Vgl. etwas anders: Kurt Latte, AR 24, 1927, 251.

3. Die Heilandsgestalt erscheint nicht nur im Erlebnis des Sohnes oder des Lenzes; auch die andere Art des Geschehens will berücksichtigt sein, die wir schon fanden, als wir von der Gestaltwerdung der Macht sprachen. Das Heil haftet nicht nur an der Kontinuität des Geschlechts, nicht allein an der ewigen Wiederholung im Naturleben, es lebt auch in der einmaligen Wohltat, die von der Erinnerung an eine einzige historische Person geknüpft wird. Die Religionsgeschichte hat zu Zeiten ihrer Kinderkrankheiten nahezu alle für historisch ausgegebenen Persönlichkeiten zu Mondgöttern oder sonstigen Mythen gemacht. Das ist jetzt glücklich überstanden, und wir sehen, daß nicht nur viele Heilbringer wirklich in der Geschichte wurzeln, sondern, daß auch Götter einmal existiert haben können, wie sagenumwoben ihre menschliche Gestalt immer sein mag. Das ist die Wahrheit des *Euhemerismus.*

Die Hauptsache ist aber, daß, unabhängig von der immer schwer zu beantwortenden Frage, ob ein Heilbringer wirklich gelebt hat, das Existiert-haben einen wesentlichen Zug seiner Struktur ausmacht. Man hat versucht, dem ägyptischen Heilgott Osiris eine historische Gestalt zu sichern (Frazer, GB 6, 159 f.), und es ist in der Tat nicht unmöglich, daß unter den vielerlei Komponenten seiner Gestalt (prähistorischer Totengott, Nilgott, Kouros), auch eine geschichtliche Gestalt mitgewirkt hat. Wichtiger ist, daß die Osirisstruktur auf jeden Fall der Züge eines historischen Menschen bedarf. Dieser Mensch war König, oder wenn er es nicht war, sollte er es sein; er lehrte die Menschen den Ackerbau, gab ihnen Gesetze und Kultur überhaupt [1], wie die Demeter und Triptolemos in Griechenland und so viele mehr oder weniger primitive Gestalten bei andern Völkern [2].

Nun kann man nicht behaupten, daß Kulturbringer, Heilbringer und Heiland phänomenologisch eine und dieselbe Struktur sind. Der Heilbringer kann sich auch zu einer ganz andern Gestalt, der des Urhebers (§ 18) entwickeln. Das hängt davon ab, ob er mehr einem Sohne oder einem Vater ähnlich sieht, ob die Züge seiner Gestalt der Macht des Alters oder der der Jugend entnommen sind. Aber soviel ist sicher, daß das Heil sowohl ein historisches als ein kosmisches sein kann — und . . . daß der

[1] Plutarch, De Iside et Osiride 13.

[2] Vgl. Jean Coman, Orphée civilisateur de l'humanité (Zalmoxis, I, 1938), 130 ff.

primitive Mensch hier kaum unterscheidet. Riten, „Kultur" und kosmische Erscheinungen gehören zusammen zum Heil. Jelch, der Heilbringer-Rabe der Tlinkit, bringt das Feuer wie das Sonnenlicht (Wundt 5, 300 ff.); Osiris inauguriert die Kultur und das Leben aus dem Tode; Herakles wirft kulturfeindliche Mächte nieder und überwindet auch den Tod; Christus setzt Taufe und Abendmahl ein, schenkt das Heil im umfassendsten Sinne und vermittelt sogar die Schöpfung.

4. Eine letzte Wurzel der Heilandvorstellung entspringt dem Heilungserlebnis. Der Mensch **wird krank**, und der ihn heilt, ist sein Heiland. Das Heilen gehört zum Heilandwerk im wesentlichen Sinne. Asklepios ist *σωτήρ*. Apollon und er werden die „größten *σωτῆρες* der Welt" genannt[1]. Jesus heilt: „Die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt"[2]. Das Heil des Leibes und der Seele fließen in eins in der neutestamentlich erfüllten Weissagung des Alten Bundes: „Der Geist des Herrn ist bei mir, darum daß er mich gesalbet hat; er hat mich gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen, und den Blinden das Gesicht und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, und zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn"[3]. Auch heute fordert das Heil der Seele noch die Heilung des Körpers, sowie umgekehrt der erfolgreiche Arzt als eine Art Heilspender gilt. Die christlichen Kirchen haben zum Teil diesen Zusammenhang vergessen und zahlen Strafe durch den Erfolg so mancher Strömungen und Propheten, die, wie die *Christian Science,* Glaubensheilung üben. Ähnlich finden wir noch in der Weißenberg-Sekte ein merkwürdiges Beispiel eines Mannes, der sich als Heiland ausgab und Kranke heilte, womit er national-sozialistische Anschauungen verband[4]. Der Mensch weiß ja, aller künstlichen Isolierung zum Trotz, daß Bekehrung und Genesung zusammengehören. Wir werden das unten (§ 27), wenn wir über die heiligen Menschen sprechen, noch besser sehen.

---

[1] O. Weinreich in Aegyptus XI, 1931, 17.

[2] Matth. 11, 5. [3] Luk. 4, 18 f., Jes. 61, 1. 2.

[4] Vgl. Zeitschr. f. Rel.psych., 6, 1933, 132. – Über den Propheten und Heiler Fr. Stanger in Möttlingen: Fr. Zöller, Religionspsychologie, 4, 1928.

5. Der Mythus des Heilandes setzt sich etwa aus den folgenden Zügen zusammen.

A. *Geburt, Epiphanie.* Das Erscheinen des Heilandes ist wunderbar. Es kann diese wunderbare Art schon von der Empfängnis ausgesagt werden. Ein festes Schema macht besonders bei den Völkern um das Mittelmeer das heilige Kind zur Frucht der Mutter und des göttlichen Vaters. Die Parthenogenesis war, lange bevor die Virginität als sittliches Gut geschätzt wurde, das stehende Mittel, um das ganz Andere am neugeborenen Heile zu erklären ... oder vielmehr zu betonen[1]. Machte man doch sogar für das in Plato der Welt Geschenkte neben der Mutter Periktione den Apollo verantwortlich. Isis empfängt den Horus, den Sohn *kat' exochen,* von Osiris erst nach dessen Tode. Das Heil ersteht eben aus dem Tode. Sehr schön in ihrer grandiosen Naivität ist die Beschreibung der Freude der Isis: „Isis, die vortreffliche, die ihren Bruder (Osiris) schützte, die ihn suchte, ohne zu ermatten, die das Land durchlief in Trübsal und sich nicht setzte, bevor sie ihn gefunden hatte; die Schatten machte mit ihren Federn (Isis hat ursprünglich Vogelgestalt) und Luft mit ihren Flügeln; die jauchzte, als sie ihren Bruder (der ertrunken war) ans Land zog; die erhob den Müden (sc. Phallus) des Erstarrten (Toten); die seinen Samen stahl, einen Erben machte; das Kind säugte in der Einsamkeit, ohne daß man die Stätte, wo es war, kannte; die ihn, als sein Arm stark wurde, einführte in das Innere des Palastes Kebs (des Götterkönigs)“ [2].

Geburt und Epiphanie sind eigentlich dasselbe. Eine alte christliche Tradition läßt das Heilandsleben Christi mit seiner Epiphanie am Jordan anheben und zitiert dazu den Text: Du bist mein geliebter Sohn, heute habe ich dich geboren [3]. Das ist also eine Dublette zu dem Geburtsbericht Luk. 2, welcher dem gewöhnlichen Schema der göttlichen Geburt folgt, wenn

---

[1] Aus einer Reihe von schriftlichen Arbeiten, die von Volksschülern im Alter von 6 bis 7 Jahren als Aufgaben im Religionsunterricht geschrieben wurden, stelle ich einen Satz heraus, der wie ein Dogma dasteht: „der Herr Jesus wurde im Himmel geboren“. Wahrhaftig, das ist der beste Beweisgrund für die „ganz andere“ Herkunft des Heilands. — Über die Wunder, die sich bei der Geburt Zarathustras zugetragen haben, siehe Nyberg, 302.

[2] Hymnus Bibl. Nat. Nr. 20, 18. Dynastie.

[3] Luk. 3, 22, vgl. H. Usener, Das Weihnachtsfest, 1911, 40 ff.

er auch den Gott, jüdischem Empfinden gemäß, durch den Geist Gottes ersetzt[1].

Die Epiphanie aber ist wie die Geburt ein Kommen aus dem Tode, aus dem Bereich des Unbereichbaren. Apollo kommt aus dem Lande der Hyperboräer:

> Nicht zu Schiffe, noch auch zu Fuß fändest du
> Den wunderbaren Weg zu den Festen der Hyperboräer[2].

Es ist das Land am Ende der Welt, das Märchenland, jenseits von allen Landen, woher der Heiland kommt. In Griechenland wurde der ausländische Ursprung gewisser Heilandgötter, so des Apollo und des Dionysos, als Epiphanie interpretiert und umgekehrt. Apollo ist einerseits der Eindringling, der die Kulte anderer Gottheiten sich aneignet, z. B. denjenigen der Mutter Erde in Delphi. Er ist der Gott der siegreich einwandernden Hellenen, der „Zuggott" *(Agyieus)* und somit eine „historische" Heilandsfigur. Der *Paian*, der Siegesgesang, der die Überwindung des Python, der uralten delphischen Erdschlange, feiert, ist das Echo eines historischen Ereignisses; der Weg, den der Gott als Knabe mit dem Lorbeer bei seiner Epiphanie zieht, ist der „heilige Weg" der Einwanderung von Norden. Zugleich ist aber das Land, woher er kommt, das mythische Totenreich, die einmalige Ankunft eine periodische, eine *Epidemia*, der eine *Apodemia* alsbald folgt[3]; der Kampf mit dem Drachen ein Fall des ewigen Streites zwischen altem und neuem Heile. Die beiden Heilandsmythen, der historische und der mythisch-naturhafte, kreuzen sich. Einer wird zum Ausdruck des andern. Das Heils-

[1] Vgl. M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind (Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1931/32, 4, 1932). – G. Erdmann, Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge, 1932.

[2] Pindaros, Pyth. X.

[3] Die Worte ἐπιδημεῖν und ἐπιδημία sind auch im römischen Kaiserkult gebräuchlich, um die Besuche des vergötterten Herrschers im Orient anzudeuten. In den antiken Tempeln ist die ἐπιδημία ein Festtag: der Gott ist für einen Tag zu Besuch; Wunder geschehen (die Weinfässer im Dionysostempel zu Elis füllen sich auf, trotzdem die Öffnungen verschlossen sind), Prozessionen werden gehalten und Orakel werden verkündet. Um die ἐπιδημία zu bewirken, richtet man an die Gottheit eine Art *epiklesis*: *ἐλθέ, μόλε, ἴθι, ἔρχου, veni, ades*. Siehe A. Baumstark, in Reallex. f. Antike u. Christentum, unter Advent; G. van der Leeuw, Antieke Roep en Klaagliederen, 1942 (Primitief denken en belden, onder redactie van W. Jos. de Gruyter, 54 ff.).

ereignis trägt die Züge des Frühlings, das Lenzerlebnis ist ewig neu und unerhört [1].

Die Epiphanie ist natürlich genau so wunderbar wie die Geburt. Der Heiland tut Wunder — und nicht bloß Heilwunder. Im römischen Brevier werden noch immer Jordantaufe Christi, d. h. seine Epiphanie, und Kana-Wunder miteinander verknüpft. Dem neu erscheinenden Heilande wird Wasser zu Wein. Das Datum des Epiphanienfestes, **6. Januar**, gehörte schon dem Gotte Dionysos, bevor es mit Jesus verbunden wurde [2]. Wo Dionysos erscheint, fließen Milch, Honig und Wein aus der Erde, vom Thyrsos berührt:

> Die eine (Mänade) schlug den Fels mit ihrem Thyrsos,
> und helles Wasser sprudelte hervor.
> Die zweite bohrte mit dem Schaft den Boden,
> Und Wein entquoll ihm, das Geschenk des Gottes.
> Und alle, die nach frischer Milch verlangten,
> brauchten nur eben mit den Fingerspitzen
> zu wühlen, um auf einen Quell zu stoßen.
> Der süße Honig tropfte von dem Thyrsos [3].

Und auch im Kampfe, den der Heiland zu bestehen hat, häufen sich die Wunder [4]. (Vgl. die schöne Beschreibung der Epiphanie des Dionysos bei W. F. OTTO, Dionysos, 1933, 89 ff.).

Die Wunder sind die Zeichen einer neuen Ära, sei es des Frühlings oder des Weltenfrühlings wie in Vergil's vierter Ekloge. Dort verbinden sich die Züge der wundervollen Vegetation mit dem großen Friedenswunder (LIETZMANN 2 ff.). Ein neues glückseliges Weltalter bricht herein. Auch wir erleben den Frühling als ein Wunder und verstehen wie umgekehrt das ersehnte Wunder eines neuen Heils die Farben des Frühlings tragen mußte.

B. *Heilstat.* Sie besteht in der Überwindung der lebensfeindlichen Mächte und trägt daher gewöhnlich die Züge eines Kampfs. Apollo tötet den Python. Die riesige Arbeit des Herakles im

---

[1] Vgl. G. van der Leeuw, Über einige neuere Ergebnisse der Psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, SM II, 1926, 36 ff.

[2] Vgl. H. Greßmann, Tod und Auferstehung des Osiris (Der Alte Orient 23, 3), 1923, 22 ff. – K. Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes, Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss., 1917. – Ed. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924. – W. Bousset, Kyrios Christos [2], 1921, 62.

[3] Euripides, Bakchen, Übersetzung Wilamowitz, 704 ff.

[4] Ibid. 750 ff., vgl. auch 142 ff.

Dodekathlos ist bald eine Kulturtat (die Überwindung der Hydra usw.), bald ein vollkommen mythisches Geschehen (die Erwerbung der Hesperidenäpfel usw.), immer aber ein Kampf gegen den Tod, dessen Schatz er sich gewinnt (die Herden des Geryoneus, die goldnen Äpfel, das Horn des Acheloos), den er niederwirft und dem er Schreck einflößt (Hades und Persephone in der Unterwelt, Eurystheus).

Mit der Heilstat ist aber sehr oft der *Tod* verbunden. Der Heiland unterliegt im Kampf. Die Naturgrundlage ist hier sehr deutlich. Das Leben am Himmel und in der Vegetation geht periodisch zugrunde. Das Heil muß sterben. Osiris, der gute und gerechte König, zugleich das sich erneuernde Leben des Nils, wird von seinem Feinde *Seth* umgebracht. Er teilt dies Los mit einer ganzen Reihe nach dem Modell der sterbenden Natur gestalteten Heilandgötter: *Tammuz, Adonis, Attis* in den orientalischen Kulten, *Hosain*, des Heiligen der Schiiten, *Baldur* im germanischen Mythus. „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt's allein: wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte“ [1].

Der Tod des Heilandes ist das *μέγα πένθος*, das zu nennen die ägyptischen Texte vermeiden, das aber wieder gutgemacht wird durch die Freude der Auferstehung. Im Osirismythus finden wir Leid und Freude verteilt auf Vater und Sohn: *Horus*' Heilstat ist die Rache für seinen Vater und dessen Auferweckung, er ist der lebende, siegende Heiland. Gewöhnlich aber vereinigen sich Tod und Leben in der einen Gestalt.

Den Tod selbst zum Heil gemacht hat nur das Christentum. Alle die Heilandsreligionen predigen das Leben aus dem Tode, das Evangelium vom Kreuz verkündigt das Heil *im* Tode. Hier wird die völlige Machtlosigkeit zur höchsten Machtentfaltung, das ärgste Unheil zum Heil. Was die Mysterienreligionen verschweigen oder bejammern, wird zur höchsten Seligkeit. Der Tod vernichtet den Tod.

C. ***Auferstehung. Parusie.*** Dem *μέγα πένθος* folgt die große Freude, der Verzweiflung der Grablegung der Jubel des Ostermorgens. *Osiris* wird von *Horus* oder *Isis* gefunden und auferweckt aus dem Tod. Der Klage um *Attis* folgen die *Hilaria*. „Die mit Tränen den Samen säen, werden mit Freuden ernten; wohl geht jetzt dahin und weint, der den Samen ausstreut; heim

[1] Joh. 12, 24.

kommt er gezogen mit Freuden und trägt seine Garben“ [1]. Saatzeit ist Trauerzeit, Erntezeit bringt ausgelassenen Jubel.

Wie Geburt und Epiphanie verhalten sich Auferstehung und Parusie. Geburt und Auferstehung sind eher mythisch-periodisch, Epiphanie und Parusie eher einmalig-historisch gedacht. Am Ende der Zeit kehrt der Heiland zurück und bringt alles zurecht. *Saoshyant*, der persische „Förderer“, scheint sogar auf die eschatologische Tätigkeit beschränkt zu sein, wenn er nicht — worauf alte Texte hinzuweisen scheinen, — der Prophet Zarathustra, als dessen Sohn er sonst gilt, selbst ist, nämlich in der Parusie. Wunderbar geboren, wirkt er die große Heilstat des *frashokereti*, der Wiederherstellung aller Dinge, zunächst der Menschen, die in einer allgemeinen Auferstehung ihren Körper zurückbekommen (CHANT. II 253 f.). — Viele Heilsträger leben verborgen bis zur Endzeit, zur Zeit der höchsten Not: dann werden sie erscheinen und ihrem Volke Rettung bringen. Das wird erzählt von dem letzten der zwölf Imame aus dem Geschlecht Ali’s, der in 879 verschwand: als *Mahdi* wird er rettend wiederkehren. Die Sagen von Friedrich Rotbart auf dem Kyffhäuser („fliegen die Raben noch um den Berg?“), von Kaiser Karl im Unterberg, von den drei Tellen in der Schweiz, sind endgeschichtliche Gestaltungen derselben Sehnsucht. Dem vollendeten und vollendenden Heiland, ist „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ gegeben.

6. Die soteria umfaßt nicht allein die von uns aufgezählten Wohltaten. Der *σωτήρ* im hellenistischen Zeitalter ist nicht nur der Heiland in der Not, sondern auch der Erhalter der normalen Lebenslage. Er spendet Regen und sichert die Fruchtbarkeit, er heilt die Kranken, er rettet die in Seenot Befindlichen, wie auch die Frauen im Kindbett. Das erinnert an die *tešu'a* im alten Israel, d. h. an den Sieg im Kampfe [2], an die Befreiung und den göttlichen Beistand in allen Lagen [3].

7. Der Heiland, dessen Sein nicht von dieser Welt ist, — wie er „wiederkommt“, ist er auch von jeher gewesen *(Präexistenz)*, — wird geboren, wenn die Zeit „erfüllet“ ist. Es ist dies Schicksalhafte der Heilszeit, das die periodische mit der historischen Heilandsgestalt verbindet. Der Maikönig, der *kouros*, sind Heil-

[1] Ps. 126. nach R. Kittel, Die Psalmen [3—4], 1922.
[2] Richter 15, 8.
[3] Ps. 91; Pedersen, Israel, I–II, 254 ff.

träger ihrer Periode — aber das Glück, auch wenn es sich wiederholt, ist im Erlebnis einmalig, und der Dichter weiß, daß jeder Frühling ein einzigartiges Geschehen ist und *jedes* Jahr sich „*alles* wendet“ [1]. Das Heil, das nur einmal und für immer geschenkt wurde, dehnt sich gleichwohl in Fest und Feier, in Sakrament und Liturgie endlos aus in Zeit und Raum. Um die Gestalt des „leidenden Knechts Jahves“ vereinigen sich die periodische Klage um Tammuz und die Trauer um das verlorene Volk, der Jubel um die wiedererweckte Natur und die freudige Hoffnung auf den davidischen Sproß. Denn die Hauptsache bei allem Heil ist, daß es gegenwärtig ist, daß die Zeit erfüllet wird. Der moderne Dichter findet alle die alten Töne von Endzeit und Neuanfang, von Heil und Erfüllung im wundervollen Lied:

Ihr hattet Augen trüb durch ferne Träume
Und sorgtet nicht mehr um das heil'ge Lehn.
Ihr fühltet Endes-hauch durch alle Räume...
Nun hebt das Haupt! denn euch ist Heil gescheh'n.
In eurem schleppenden und kalten Jahre
Brach nun ein Frühling neuer Wunder aus.
Mit blumiger Hand, mit Schimmer um die Haare
Erschien ein Gott und trat zu euch ins Haus.

- -

Nun klagt nicht mehr – denn auch ihr wart erkoren,
Daß eure Tage unerfüllt entschwebt....
Preist eure Stadt die einen Gott geboren!
Preist eure Zeit in der ein Gott gelebt! [2].

[1] Eine wundervolle Rettung und zugleich Verklärung des Naturhaften im Heilandsbilde bietet das alte deutsche „Ruflied“, das Sünden- und Winterelend in genial-naiver Weise verbindet:

O Heiland, reiß die Himmel auf,
herab, herauf, vom Himmel lauf!
Reiß ab vom Himmel Tor und Tür,
reiß ab, was Schloß und Riegel für!

O Erd' schlag' aus, schlag' aus, o Erd'!
daß Berg und Tal, grün alles werd'!
O Erd', herfür dies Blümlein bring',
O Heiland, aus der Erden spring'!

Hier leiden wir die größte Not.
Vor Augen steht der ewig Tod,
Ach, komm, führ' uns mit starker Hand
Vom Elend zu dem Vaterland.

Hier ist alles: die alttestamentliche Prophetie und die Heilshoffnung des neuen Bundes, die gebärende Mutter Erde und der sich öffnende Himmel, der Sproß des Lenzes und der Herr von der Höhe.

[2] Stefan George, Der Siebente Ring, Maximin.

§ 13. MACHT UND WILLE IM MENSCHEN. DER KÖNIG.

J. G. Frazer, The magical Origin of Kings, 1920. – F. Kampers, Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik, 1924. – H. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter (Aegyptologische Forschungen herausgeg. von A. Scharff, 8), 1939. – I. Engnell, Studies in divine kingship in the ancient Near East, 1943. – A. Friedrich, Afrikanische Priestertümer, 1939. – F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, 1914. – H. Frankfort, The kingship and the gods, 1949.

1. Das alte Wort Voltaires: *Le premier qui fut roi, fut un soldat heureux,* enthält in aller seiner Oberflächlichkeit etwas Wahres, wenn wir es nur „primitiv" und nicht in seinem ursprünglichen Sinne verstehen. Zwar sagt Chesterton ganz richtig, daß das Gerede über den Stärksten, der sich das Königtum erzwang, bloß eine Dummheit ist, wenn man vom mystischen Element der Bewunderung absieht, das den Herrscher macht [1]. Aber gerade die Kraft und das Glück haben für den primitiven Menschen diese mystische Bedeutung; Macht und Wille vereinigen sich nicht, wie für uns, zu einer „Persönlichkeit", einem Charakter, sondern zu einem *Amte,* das von einem Menschen getragen wird. — Unser Ausdruck „Seine Majestät" deutet noch auf diese unpersönliche Würde der dem Menschen auferlegten und mit seinem Willen zusammenfließenden Macht. Im Altägyptischen heißt er *ḥm-f,* das will eigentlich sagen: „seine Keule" [2]. Die Keule ist ein Werkzeug und eine Waffe. Und wir sahen oben, daß die Macht, welche vom Werkzeug ausgeht, für den Primitiven noch etwas anderes bedeutet als *efficiency.* Daß die Urkönige starke Kerle gewesen sind, die mit ihrer Keule gut zu treffen wußten, ist apriori sehr wahrscheinlich Aber sicher ist, daß ihre Macht, ob sie nun an ihrer Keule oder an ihrer Weisheit haftete, als eine Macht „von anderswoher" erlebt wurde. Der König ist in der primitiven Welt Machtträger, Heiland. Er blieb das noch sehr lange. Und als die Könige *Dei gratia* konstitutionell wurden, heftete die mystische Würde sich an ihre

---

[1] G. K. Chesterton, The everlasting man, People's Library Ed., 1927, 67.

[2] Vgl. L. Borchardt, Die Hieroglyphe *ḥm,* Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altert. K. 37, 82. – Erman - Grapow, Wörterbuch der äg. Sprache, s. v.

„mächtigen" Nachfolger, die Rienzi und Napoleon, bis auf den *Duce* und den *Führer* unsrer eignen Zeit [1].

In Melanesien erbt der Sohn nicht seines Vaters Häuptlingsschaft, sondern, wenn der Vater es durchzusetzen vermag, dasjenige, was diesem die Häuptlingswürde gab, sein *mana* (Codrington 56 f.). Das Häuptlings*mana* kann aber auch verloren gehen. Als der Maorihäuptling Hape im Sterben lag, versammelte er den Stamm um sich her und stellte die Frage, wer denn imstande sei, in seine Fußtapfen zu treten und das Volk zum Sieg zu führen. Er stellte diese Frage seiner Söhne wegen, um ihnen die Gelegenheit zu geben, sich die Häuptlingsschaft zu sichern. Sie zögerten aber so lange, bis ein Häuptling von niederem Range die Antwort gab. Damit war ihnen die Autorität *(mana)* verloren gegangen (Lehmann, Mana, 22). Auf der Insel Madagaskar fragt der neue König sein Volk: „Habe ich wohl, habe ich wohl, habe ich wohl das *hasina?*" Antwort: „Du hast gewiß das *hasina*" [2]. Und der Prophet Jeremias raubt im Namen Jahwes dem König sein Glück [3]. Die skandinavischen Sagen reden von einem Königsglück, zu dem gehören: der Sieg im Kampf, Unverletzbarkeit, Heilkraft, gutes Wetter, vorzüglich bei der Seefahrt. Gegen das Königsglück ist der Kampf schwer, „mit Gottes Beistand und des Königs (Olavs) Glück" dagegen kann man viel erreichen. Das Königsglück fließt sozusagen über. Eine gotische Definition des Königs nennt ihn „denjenigen, in dessen Glück man siegt". Ist aber die Ernte schlecht, so geben die Bauern dem Könige die Schuld. Auch hier ist das Glück nicht erblich: ein Findling ergreift die Lanze des langobardischen Königs Agilmund. Damit geht des Königs Glück auf ihn über, er wird adoptiert und folgt dem König im Regiment nach [4].

Man kann sich in der Beschreibung des königlichen Amtes nicht modern ausdrücken: „starke Persönlichkeit" paßt nicht, „Würde" in unserem heruntergekommenen Sinn einer guten

[1] Die Redewendung *Dei gratia* wurde zum ersten Male unter den Karolingern gebraucht, sie bezeugte die christliche Demut, gleichzeitig rief sie eine übermenschliche Autorität an: *dei miseratione et divina inspiratione* (Kern, 92, 304 ff.). (Vgl. Abschnitt 3.)

[2] Marett, Sacraments of simple folk, 132.

[3] Jeremias, XXII, 30; vgl. Pedersen, Israel, I—II, 147.

[4] S. Grönbech, Vor Folkeaet I, 146 ff., 194, III, 49 ff.

Stellung auch nicht. Das Wort „Amt“ drückt noch am unzweideutigsten die primitive Mischung von Macht und Wille aus, die den König zum Heiland macht. Wie wenig unsere modernen Begriffe passen, geht aus den bekannten Erzählungen von in die Schlacht mitgenommenen Königskindern hervor; so wurden das Kind Inge in Norwegen von Tjostol Aalesön, in Frankenland der junge Chlotar von der Königin Fredegunde als Bürgen des Glücks in den entscheidenden Kampf geführt [1].

Diese Königsmacht ist so gewaltig, daß sie Qual verursacht; darum trennt man in vielen Gemeinden das religiöse Königsamt von der eigentlichen Ausübung der Königsgewalt. Als Beispiele: der japanische *shogun* neben dem Mikado; auf den Inseln Flores und Roti kennt man zwei Fürsten nebeneinander; der eine besitzt das Königs*mana* und hat die heiligen Gegenstände des Stammes in Verwahrung, während der andere die Regierungsgeschäfte erledigt [2].

Auch das römische *Imperium* gilt als Amt, das von der Person des Kaisers oder des Magistratus getragen wird. Im späten Kaiserglauben erhält die Seele des Monarchen das Imperium bei ihrer Niederfahrt durch die Sphären der Planeten. Seine Person ist eine göttliche Kraft, die in einem Menschen wohnt. Die Perser sprechen von der Lichtmacht, *chwarĕnah*, die ihren Ursprung in dem Gott Vĕrĕthraghna hat und im lebenden König ihren Sitz nimmt [3] Dem Amt entsprechen die mächtigen Gegenstände, die *insignia* des Königtums. Den ägyptischen Pharao schmückte eine Schlange, Trägerin seiner verheerenden Macht. Die Keule oder das Szepter kennen wir noch heute.

Das Königtum als Macht, die dem Träger selbst über ist, wurde sehr charakteristisch von Gerhart Hauptmann gezeichnet in einer Szene, wo Aufrührer den König Prospero bedrängen, vor seinem Antlitze aber hinfallen. Prospero sagt dann:

„was geschah mit mir?
Warum ist alles schwarz um mich, warum
bedeckt den ganzen Leib mir Schweiß des Todes?“

Und Oro, der Oberpriester, antwortet:

„Die Macht, die aus ihm schlug, ist zu gewaltig,
fast für die Seele selbst, die sie beherbergt“ [4].

---

[1] Grönbech I, 197.

[2] W. Ph. Coolhaas, in Tijdschr. K. N. Aardr. Gen., 2e Reeks, 59, 3, 1942, 339 f. [3] Nyberg, 78. [4] Indipohdi, III. Akt.

2. Da die Macht des Königs keine persönliche Fähigkeit ist, erwartet man von ihr alles denkbare Heil. Seine Macht soll überfließen. Die nächstliegende Konsequenz ist, daß er Gaben gibt. „Fürwahr der König verdient nur dann den Namen eines Königs, *wenn er Gaben verteilt*, in Gerechtigkeit herrscht, gütig ist und vor seinen Untertanen einen schönen Wandel führt", heißt es in Tausend und einer Nacht[1]. Unter den altisländischen und angelsächsischen *kenningar* finden wir als poetische Umschreibungen des Königs „Goldausteiler", „Schwertausteiler", „Ringausteiler", „Geber von Schätzen"[2]. Der germanische wie der altorientalische Herrscher soll seine Macht durch Geschenke zeigen. Es ist dem Lebenswerk des Prophet-Königs Echnaton in Ägypten schwerlich zugute gekommen, daß er, wie wir auf seinen Monumenten noch sehen können, als Herrscher viele Gaben austeilen mußte. Die Begünstigten wußten seine Macht, solange sie da war, zu schätzen, ließen aber, sobald die Königsmacht gewichen war, die Königsreligion schmählich verenden. Prophetismus und primitives Königtum lassen sich schwer vereinigen.

Die Königsmacht wird auch durch äußere Zeichen verbürgt. Die Franken wählten einen König, dessen Kraft, wie bei Samson, seinen Haaren innewohnte: *reges criniti*. Wenn trotz allem der Gewählte sich in der Folge nicht als ein wahrer König erweist, schert man ihm den Kopf und steckt ihn in ein Kloster (Kern, 24, 77). Die Macht des Königs der Masai haftet an seinem Barthaar; er verliert die Kraft, wenn er seines Haares beraubt wird (Frazer, 122 ff., M. Merker, Die Masai, 1904, 18 ff.).

Die Macht des Königs zeigt sich aber auch in Dingen, die wir dem Bereiche des Menschen entzogen erachten. Als richtiger Heiland *heilt* er. Die Berührung der englischen Könige heilte bis in die moderne Zeit hinein Scrofula. Shakespeare beschreibt die Heilkraft des englischen Königs, zu dem Scharen von Unglücklichen sich flüchten und

> at his touch,
> Such sanctity hath heaven given his hand,
> They presently amend[3].

[1] Übers. von Enno Littmann VI, 1928, 20 f.
[2] A. J. Portengen, Revue anthr. 35, 1925, 367.
[3] Macbeth, IV, 3.

Samuel Pepys, der Verfasser des berühmten Journal, erzählt unter dem Datum des 23. Juni 1660, daß er gesehen habe, wie der König Leute berührte, um sie vom „Königsübel" zu heilen[1]. Doktor Johnson wurde von der Königin Anna berührt. Die unter ihrer Regierung erschienene Ausgabe der anglikanischen Liturgie enthält noch einen besonderen Gottesdienst für die Heilung von „the King's evil"[2]. Bei den Königen von Frankreich war es nicht anders. Auf dem Totenbett unterweist Philipp der Schöne seinen Sohn in der Kunst, Kranke zu „berühren" und bei Ausübung dieses Vorrechtes die heiligen Worte zu sprechen. Dabei müssen jedesmal „Gewissen und Hände gereinigt" sein[3]. Der letzte König des ancien régime hat diese Heilkunst noch gekannt und getrieben: „Der König berührt dich, Gott heilt dich." Selbst als zur Zeit der Restauration Karl X., der sich an romantischen Ideen begeisterte und unter dem Einfluß von Chateaubriand stand, in Reims sich salben ließ, versäumte er nicht den Brauch der Krankenberührung (Kern, 120 f.). Seit undenklichen Zeiten besaßen die Könige von Frankreich die Gabe, den Segen zu erteilen und Sünden zu erlassen; immer wenn sie diesen religiösen Verrichtungen oblagen, trugen sie die Dalmatica unter dem Königsmantel. Schon im Rolandslied liest man:

Mit seiner Rechten sprach er los und gab den Segen[4].

Auch die kosmischen Geschehnisse sind der Königsmacht unterworfen. Der berühmte Fürst von Bangkara (Sumatra), Si singa Mangaradja, der den niederländischen Behörden so viele Mühe machte, gebot über Regen und Sonnenschein und segnete die Ernte (Wilken III, 166 f.). Der König der Masai vernichtet nicht nur die Feinde, sondern er macht auch Regen. Der Häuptling von Etatin in Süd-Nigeria durfte sein Haus niemals verlassen: die Macht soll konzentriert und sorgsam verwahrt werden. Er wurde zu seinem Amt gezwungen und war schon zehn Jahre eingesperrt, als er folgende Beschreibung seiner Tätigkeit gab: „Mittels der Riten bringe ich dem Jäger Wild, mache daß das Yamgewächs gedeiht, bringe dem Fischer Fische und mache, daß Regen fällt" (Frazer 118). — Vom Fluche oder

---

[1] Pepys, 13. April 1661.
[2] E. O. James, Christian myth and ritual, 69.
[3] F. Funck-Brentano, Le moyen âge, 395.
[4] Chanson de Roland, V, 30, Funck-Brentano, 46.

Segen des Datu von Luwu (Celebes) hängen sowohl das Gedeihen der Reisernte wie das Wohlergehen der Menschen ab; dasselbe gilt für den Sultan von Ternate (Molukken) (Kruyt 229 f.). Radjah Sir James Brooke (1803—1868), der englische Beherrscher von Serawak (Nord-Borneo), wurde nicht nur verehrt als göttlicher Befreier von der Macht der Malaier, er sorgte auch für das Gedeihen des Reis; das Wasser, womit die Frauen seine Füße wuschen, wurde aufbewahrt und über die Höfe verteilt, um eine reiche Ernte zu sichern (Wilken III 167 f., Kruyt 231; vgl. auch Lévy-Bruhl 292 ff.). Der Häuptling des Indianerstammes der Natchez heißt Große Sonne. Nach Osten gewandt, grüßt er dreimal die Sonne, wobei er drei Züge von dem geweihten Tabak nimmt. Dann weist er mit einer befehlenden Geste der Sonne die Bahn nach Westen hin, die sie zurücklegen muß. Ebenso lenkt er das Wachsen des Mais', läßt regnen usw.[1]. Die Ba-Ronga in Afrika sagen folgendes von ihrem König: „Der Fürst ist die Erde; er ist der Hahn, dessen Hühnerhof sein Gebiet ist, er ist der Stier, ohne den die Kuh nicht kalben kann. Ohne ihn gleicht die Erde einer Frau, die ihr Gatte im Stich gelassen hat"[2]. — Bei den Negern in den Wäldern von Surinam ist der *gramman* in der Tat „die Seele des Stammes. Alles, was man tut, ob man ein Haus baut, ob man ein Schiff von Stapel läßt oder ähnliches, geschieht im Namen des *gramman*"[3].

Das klassische Land der Königsmacht ist das alte Ägypten. Zum Könige wird gesagt: „Du bist es ja, der diesen Horizont verhüllt; die Sonne geht auf nach deinem Belieben; das Wasser im Strom, man trinkts, wenn du willst; die Luft vom Himmel, man atmet sie, wenn du es sagst"[4]. Der König macht die Grenzen Ägyptens so umfassend wie „das, was die Sonne umkreist." Das ist keine Prahlerei oder Übertreibung eines schmeichelnden Byzantinismus. Der König gebietet wirklich über die Welt. Man versucht alle Macht der Welt, alles denkbare Heil in einem einzigen Menschen zu sammeln. Der gute König wird in überschwänglichen und doch zugleich derb-realistischen Zügen beschrieben: „Er erleuchtet die beiden Länder (Ägypten), mehr als die Sonnenscheibe. Er macht sie grünen mehr als ein großer

[1] Marett, Sacraments, 129.
[2] R. Thurnwald, in Lexikon der Vorgeschichte, unter Mana.
[3] Mitteilung von W. F. van Lier, 1938.
[4] Geschichte von Sinuhe, 232 ff.

Nil (reichliche Überschwemmung). Er hat die beiden Länder mit Kraft erfüllt. Er ist Leben, das die Nasenlöcher kühlt, ... der König ist Nahrung, sein Mund ist Wachstum; er ist derjenige, der schafft was ist; er ist der Chnum (Gott der aus Ton bildet) aller Glieder, der Erzeuger, der das Volk ins Dasein rief" [1]. (Vgl. auch die Zusammenstellung bei LIETZMANN 51 f.) Zu Ramses II. sagte man: „Du bist wie Re (der Sonnengott) in allem, was du tust; was dein Herz begehrt, geschieht. Wenn du des Nachts über einen Plan nachsinnst, wird er sogleich am Morgen zur Wirklichkeit ... Was ist hier, das du nicht kennst? ... Wo ist der Ort, den du nicht gesehen hast? Da ist kein Land, das du nicht besucht hättest ... Wenn du zum Wasser sagst: komm auf den Berg! — sprudelt alsbald das Ur-Wasser hervor, auf dein Wort, denn du bist Re, der in menschlichem Leibe erschienen ist ..., du bist das lebendige Bild deines göttlichen Vaters Atum von Heliopolis. Das schöpfende Wort ist in deinem Munde, die Weisheit in deinem Herzen, deine Zunge ist die Kapelle der Göttin der Weltordnung; ein Gott ruht auf deinen Lippen [2]. Eins der gewöhnlichsten Epitheta des Königs ist „der das Leben gibt", ein Ausdruck, der einen Doppelsinn hat, weil er auch „dem das Leben geschenkt wurde" bedeuten kann [3]. Der König ist den Menschen gegenüber Machtträger, der Macht gegenüber machtbedürftig. In dieser Doppelstellung wurde er das Urbild aller Mittler zwischen Gott und Mensch.

Die Vorstellung des guten Königs, der das Wohlergehen der Welt verbürgt, findet sich weit verbreitet. Auch Konfuzius wußte, daß von einem guten Fürsten allgemeine Wohlfahrt erwartet werden kann, dem schlechten aber die Schuld an jedem Mißerfolg aufgebürdet werden darf [4]. Die noch heute lebendige Neigung einfacher Leute, „der Regierung" an allem die Schuld zu geben, hat uralte und religiöse Wurzeln: eigentlich trägt Gott, die Macht, an allem Schuld; der ist aber zu weit entfernt,

[1] J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt I, 1906, § 747.

[2] A. de Buck, De zegepraal van het Licht, 1930, 74 f.

[3] Vgl. A. Moret, Le Rituel du culte divin journalier, 1902, 101.

[4] Anders bei den Chinesen, die die Vorschriften Laotses befolgen: für sie waltet der Kaiser in einer mystischen Untätigkeit, er sitzt auf dem Thron, feierlich, untadelhaft, ohne das geringste zu tun, und läßt das *tao* aus sich fließen(vgl. § 2, 2). H. Hackmann, Chineesche Wijsgeeren, I, 1930, 93.

man sucht einen Machtträger, der näher ist und der unter Umständen auch zum Sündenbock werden kann. Ein Stammkönig in der Nyanzagegend wird des Landes verwiesen auf Grund anhaltender Dürre (FRAZER 116 f.); und auch Ödipus muß den Vorwurf vernehmen, daß das Land ihn zwar als seinen Erlöser gepriesen, jetzt aber nicht versteht, daß es unter seiner Regierung an der Seuche dahinsterben soll, und von ihm bestimmt Abhilfe erwartet [1]. Die Schilderung der Regierung des guten Königs bei Homer ist bekannt:

Die fetten Hügel und Täler
Wallen von Weizen und Gerste, die Bäume hängen voll Obstes,
Häufig gebiert das Vieh, und die Wasser wimmeln von Fischen,
Unter dem weisen König, der seine Völker beseligt [2].

Im ersten Winter der Regierung König Haakon Jarls in Norwegen kamen die Heringe in großen Schwärmen an die Küsten, und im Herbst, der vorausging, war das Korn überall, wo man gesät hatte, aufgegangen — so berichtet die Heimskringla [3]. Die Königsmacht des Cyrus macht, daß die Soldaten beim Überschreiten eines Flusses sicher hinübergelangen: *ἐδόκει δὴ θεῖον εἶναι καὶ σαφῶς ὑποχωρῆσαι τὸν ποταμὸν Κύρῳ ὡς βασιλεύσοντι* [4].

In der Zeit des Hellenismus bekommen diese Königsgedanken Weltbedeutung, und besonders um Augustus haben sie sich gesammelt. Das ganze Mittelalter ist dann davon erfüllt. Schon der berühmte Kanon von St. Patrick stellt fest, daß die Regierung eines gerechten Königs „schönes Wetter, ruhige See, reichliche Ernte und fruchtbeladene Bäume mitbringt" (FRAZER 125). Die deutschen Kaiser haben dann, zumal in ihrem Streite mit dem Papst, den religiösen, ja kosmischen Grund ihrer Herrschaft immer wieder betont. Das königliche Gewand hatte schon religiöse Bedeutung, als es in Ägypten und anderswo noch ein einfacher altertümlicher Lendenschurz war. Der Mantel, den die Gemahlin Hugo Capets St. Denys verehrte, hieß *orbis terrarum*. Kaiser Heinrich II. schmückte seinen Mantel mit Sonne, Mond und Sternen. Friedrich II. „kann seiner Machtfülle keinen voll-

[1] Sophokles, Oedipus Rex, 49 f.
[2] Odyssee XIX, 109 ff.
[3] H. Ljungberg, Die nordische Religion und das Christentum 1940, 62.
[4] Xenophon, Anabasis, I, 4, 18. Vgl. H. Smilda, Mnemosyne, 1926.

kommeneren Ausdruck geben, als daß er seit dem Jahre 1211 seine Königssiegel mit einer liegenden Mondsichel und einem Stern schmückt" (KAMPERS 8 ff.). Die Macht des Königs ist keine menschliche Großmacht, sondern eben *die* Macht, die Macht der Welt; sein Imperialismus keine Habgier, sondern Behauptung seiner Weltstellung; sein Kleid „der Gottheit lebendiges Kleid". Dem alten Ägypten galten „die beiden Länder" selbstverständlich als die Welt. Den Fürsten des späteren Altertums und des Mittelalters galt die Welt — nicht mehr so selbstverständlich — als ihr Land.

3. Der König ist also Gott, ja, er ist einer der ersten und ältesten Götter. Die Macht ist in eine lebendige Gestalt gebannt. Denn der König ist kein starrer Gott, er ist eine lebendige, bewegliche, wandelbare Macht, ein Gott, der unter Menschen einhergeht. Aber allerdings ein Gott. Die Idee des Gott-Königs kehrt oftmals in der Geschichte wieder. Selbst als die römischen Kaiser schwerste Schicksalsschläge erlitten und mehrere *divi* mit ihrem Haupte einen vergänglichen Purpur bezahlt hatten, erhebt Diocletian die göttliche Kaisergewalt zu neuem Glanz, er hüllt sich in orientalischen Purpur und Gold und zwingt dem Westen die im Orient üblichen Formen der Huldigung auf, nämlich Kniebeugung und Saumküssen. Dies heißt: „Anbetung unseres Herrn und Gottes" [1].

Natürlich wußte man jederzeit, daß der Würdenträger ein ganz gewöhnlicher Mensch war. Sogar die Ägypter erzählten sich lustige Geschichten vom Rausch des Pharao Amasis [2], und Antigonos scherzte selbst, als jemand ihn Sonnensohn und Gott nannte: „Davon weiß mein Nachttopfträger nichts!" [3]. Aber es ist ja auch nicht der Mensch, den man verehrt, es ist das Amt, es ist die Gestalt gewordene Macht. Und man adoriert sie nicht als starre Größe, sondern als lebendiges Heil. Das Königserlebnis bedeutet einen gewaltigen Umschlag im Menschenleben: alles war öde und elend, aber jetzt ist alles gut geworden. Auch hier weht Frühlingsluft. „Welch schöner Tag! Himmel und Erde freuen sich, denn du bist der große Herr von Ägypten.

[1] H. Lietzmann, Gesch. der alten Kirche, III, 9.

[2] G. Röder, Altägyptische Erzählungen und Märchen, 1927, 298 ff.

[3] Plutarch, De Iside et Osiride, 24. So mußte sich Alexander, als er verwundet wurde, wundern, daß sein Blut nicht ἰχώρ war, οἷός περ ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν, E. Bickermann, AR 27, 1929, 25, A. 2.

Die geflohen waren, sind wieder zu ihren Städten gekommen, und die verborgen waren, sind wieder hervorgekommen. Die da hungerten, sind gesättigt und fröhlich, und die da durste-ten, sind trunken. Die nackt waren, die sind in feines Leinen gekleidet, und die da schmutzig waren, haben weiße Kleider. Die im Gefängnis waren, die sind freigelassen, und wer gebunden war, der ist voll Freude“ [1]. Das ist die Frohbotschaft, das *Evangelium*, wie man später sagte, wie es zur Thronbesteigung Ramses' IV. herumgetragen wurde.

Die göttliche Eigenschaft des Königtums tritt unter mancherlei Formen auf. In dieser Hinsicht zeigt sich der Orient weniger zurückhaltend als das Abendland. Alexander, der in den Augen der Barbaren als Gott gelten wollte, bleibt ein Mensch bei den Griechen. Bisweilen jedoch vergißt er dies wieder, wenn er etwa in Zorn gerät über einen Griechen, der ihm die Anbetung verweigert oder wenn der Anblick der sich vor dem König niederwerfenden Barbaren sein Gefolge nur belustigt. Bei seiner Rückkehr aus Indien bildet er einen Bacchoszug, mit Thyrsus und Flöten, in dem er selbst den Dionysos verkörpert. Sein ganzes Leben ist ihm θεό-θεν [2]. Augustus, der *princeps* in Rom, wird vom Orient als σωτήρ verehrt. Im Abendland dagegen übt man Zurückhaltung: Tiberius weigert sich, vergöttert zu werden [3]. Kaiser Barbarossa nimmt die *sanctissima benignitas* an mit den Worten: „unterrichtet durch den heiligen Geist“, aber er will nicht, daß man ihn *sanctus* nennt (Kern 135 f.). Aber das Abendland kann selbst in der Neuzeit nicht ohne das göttliche Königtum auskommen; davon zeugt eine feierliche Erklärung der Universität Cambridge, die an König Karl II. von England gerichtet ist: „Wir glauben allzeit und halten daran fest, daß unsere Könige ihren Titel nicht vom Volke, sondern von Gott erhalten.“ Hier ist die Grundlage des europäischen Gottesgnadentums, bei dem sich göttlicher Ursprung und Erblichkeitsprinzip vereinigen (Kern, 2).

Der Thron darf nämlich nicht leerstehen. Die Königsnachfolge muß garantiert und sie muß göttlich sein wie die Königswürde selbst. Bei gewissen Stämmen Afrikas (Aschantis, Schilluks usw.) ist das Feuer der Garant der Herrscherfolge. Es erlischt, wenn

[1] A. Erman, Die Literatur der Äegypter, 1923, 347.
[2] Plutarch, Alexander, 39, 74, 88, 96. O. Kern, III, 55ff,
[3] Altheim, Röm. Rel. Gesch., III, 115.

der Monarch stirbt; beim Regierungsantritt eines neuen Königs bringt das ganze Volk Feuer von seinen Herden herbei, um das Königsfeuer von neuem zu entzünden (FRIEDRICH, 25 ff.). Bei den Persern ist *chwarĕnah* die Macht, die sich in den Helden der Vorzeit offenbarte und die jetzt im derzeitigen König lebt [1]. Babylonien und Ägypten haben beide eine ursprüngliche Vorstellung von dieser Nachfolge entwickelt. Babylonien wußte von der Nachfolge durch Adoption: der König ist der Adoptivsohn des Gottes, während der Pharao aus dem Körper des Gottes, seines Vaters, geboren wird [2]. Später sollten diese beiden Vorstellungen noch einmal auftauchen, um sich in der Entwicklung der Christologie erneut zu bekämpfen. Aber der gegenwärtige König hört niemals auf, Sohn zu sein, er ist Nachfolger seines Vorgängers und Gottes.

Noch in eigentlicherem Sinne als Gott ist der König Sohn Gottes, auch darin eine Heilandsgestalt. Von sich selbst sagt der Pharao aus: „Ich bin der Gott, der Anfang des Seins, nichts, das aus meinem Munde heraus geht, schlägt mir fehl“ [3]. Und Amenhotep III. ist noch heute zu sehen im Tempel von Soleib, wie er sich selbst anbetet [4]. Aber vor allem ist gerade der ägyptische König *Sohn* Gottes, sei es, daß er als Sohn des Sonnengottes auftritt, wie die Könige der fünften Dynastie, sei es, daß man ihm den Amon zum leiblichen Vater gibt. Die Tempelwände von Deir el Bachari und Luxor enthalten in Wort und Bild ein formelles Dogma von der Geburt des Königs. Amon hat sich der Königin genaht, und aus der Vereinigung des Gottes mit der sterblichen Frau ist der junge König hervorgegangen. Noch der 2. Psalm kann das nahe Verhältnis des Königs zu Gott nicht anders verstehen denn als Sohnschaft: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget [5]. Die wunderbare Geburt ist dem König die natürliche.

Wie die Geburt, so auch der Tod. Der ägyptische Pharao gilt schon Zeit seines Lebens als gestorben und mit ewigem Leben versehen. Vermutlich war er der erste, auf den der Gedanke der Unsterblichkeit angewandt wurde. Die funerären Texte sind

---

[1] Nyberg, 78.
[2] Buber, Königtum Gottes, 53.
[3] Breasted, Records II, 293.
[4] G. Maspero, Au Temps de Ramsès et d'Assourbanipal, 1912, 46.
[5] Ps. 2, 7.

ursprünglich nur für ihn gedichtet [1]. Auch bei indonesischen Stämmen finden wir das persönliche Fortleben nach dem Tode amtlich gedacht, d. h. auf die Stammeshäupter beschränkt (Kruyt, 4). Der römische Kaiser wird erst nach seinem Tode wahrhaft Gott. Es ist klar, daß der Skeptiker Vespasian nicht daran glaubte, wenn er auf seinem Totenbett sagte: *ut puto, deus fio.*

Natürlich wird der heilige König mit vielerlei *tabus* umgeben. In dem Maße, daß oft, wie bei dem oben redend eingeführten afrikanischen Herrscher, die Königsschaft einer Gefangenschaft sehr nahe kam. Der römische *Rex*, seiner weltlichen Macht entkleidet, behielt als *rex sacrorum* von aller Herrlichkeit fast nur die lästigen *tabu's*. Auf Hawai wurde der König nur bei Nacht gesehen: wer ihn bei Tage erblickte, wurde hingerichtet; er durfte keine Nahrung mit eigener Hand berühren [2]. Im Norden von Neu-Guinea muß man schweigen, wenn der Häuptling vorübergeht; in seiner Gegenwart darf man weder lachen noch den geringsten Lärm machen, man darf nur leise sprechen. Wer in der Nähe des Häuptlingshauses lärmt, muß sterben [3]. Der Priesterkönig der afrikanischen Kukulu verbringt sein Leben auf einem Sessel in einem Walde, dem man sich nur auf Knien nähern darf; selbst schlafen muß er im Sitzen. Legte er sich nieder, so würde sich darüber ein Sturm erheben, der die Schiffahrt unmöglich machte. Aus der Tiefe seines Waldes bildet er die Unwetter (Friedrich, 14). Schon Xenophon spricht von einem König, der in einen Turm eingeschlossen war [4]. Kurz, die im König konzentrierte Macht soll geschützt werden.

4. Der König wird Gott im Augenblicke seiner Erscheinung. Denn diese *Erscheinung* ist es, die die Welt verändert, eine neue Ära heraufführt. Daß er als Gestalt erscheint, ist des Königs Herrlichkeit. Sehr schön wurde das ausgedrückt in dem von Athenaeus aufbewahrten, auf die Epiphanie des Demetrios Poliorketes gesungenen Lied:

---

[1] So war der König der einzige Offiziant im Kultus. Auch die babylonischen Bußpsalmen wurden für den König gedichtet – allerdings in seiner Kapazität als Vertreter des Volkes – und erst später von den gewöhnlichen Leuten benutzt, M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, II, 1, 1912, 117.

[2] J. G. Frazer, The Belief in Immortality II, 1922, 388 f.

[3] N. Halie, in Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen., 2. R. 48, 1931, 1053 ff.

[4] Xenophon, Anabasis, V, 4, 26.

Die andern Götter nämlich sind zu weit entfernt oder ohne Ohren,
sie sind nicht oder kümmern sich gar nicht um uns: Dich seh'n
wir mit Augen
nicht hölzern oder steinern, nein, leibhaftig hier. Darum zu dir wir
beten. (BERTHOLET, Lesebuch, 4, 85.)

Die Diadochenkönige Antigonus von Mazedonien, Antiochus I. von Syrien, Seleucus I., Demetrius, die Ptolemäer I., VII. und VIII. werden alle *σωτήϱ* genannt; die Könige Antiochus IV., VI. und XI., Seleucus VI. und Ptolemäus V. führen den Titel *ἐπιφανής*, geoffenbarter Gott, gegenwärtiger Gott. Auch der römische Kaiserkult gilt dem „leibhaftig auf Erden gegenwärtigen Gott, *ἐπιφανής*, *praesens*“ [1].

Caelo tonantem credidimus Jovem
Regnare; praesens divus habebitur
Augustus adiectis Britannis
Imperio gravibusque Persis [2].

In ihm ist das Heil geoffenbart, erschienen. Der König ist der Heiland seiner Ära. Auch in ihm begegnen sich daher die historische und die periodisch-naturhafte Linie, die wir bei der Besprechung des Heilands zeichneten. Die Linien kreuzen sich sogar in tragischster Weise. Denn der Fürst, der sein Volk rettet, der erschienen ist, wird immer wieder zum kraftlos gewordenen Herrscher, der gehen muß. Der König, weit entfernt eine „bedeutende“ oder auch unbedeutende „Persönlichkeit“ zu sein, geht auf und unter, wie das Gestirn, zu dem er oft in so nahe Beziehung gesetzt wird. FRAZER hat in *The Golden Bough* die tragische Urbedeutung des *Le roi est mort, vive le roi*! in unvergeßlicher Weise hervorgehoben.

Die Macht des Königs ist Weltmacht, sie gilt aber, wie die des Gestirns, nur für seine eigene Periode. Man datiert nach den Königen. Ihr Regierungsantritt gilt der Kaiserzeit als Weltanfang, *ἀϱχὴ τῶν παντών* (LIETZMANN, 14 f.); die Ägypter bringen die Thronbesteigung in stetige Parallele zum Anbeginn aller Dinge. Das *Evangelium* des neuen Herrschers ist von kosmischer

---

[1] H. Usener, Dreiheit, Rh. Museum, N. F., 58, 23. Vgl. zu dem eigenen, vermittelnden Charakter des römischen Kaiserkults: E. Bickermann, Die römische Kaiserapotheose, AR 27, 1929.

[2] Horaz, Od. III, 5. Die römischen Kaiser sind *σωτὴϱ τοῦ κόσμου*, *σωτὴϱ τῆς οἰκουμένης* wie auch Christus *σωτὴϱ τοῦ κόσμου*, *salvator mundi* ist; vgl. O. Weinreich in Aegyptus, XI, 1931, 17.

Tragweite; er ist σωτήρ im umfassendsten Sinne. Aber er ist der ewige Sohn, als Heiland ist er immer der junge Fürst. Und er setzt den alten, abgedankten voraus. Das stolze erste Jahr des Königs folgt dem traurigen letzten seines Vorgängers.

Mit den Königsjahren hat es eine eigentümliche Bewandtnis. In Babylon feierte der König jedes Jahr einen neuen Thronbesteigungstag. „Seine Regierung wurde erst von dem ersten Neujahrstag nach dem Tode des Vorgängers gerechnet; seine erste Thronbesteigung hatte er am ersten Neujahrstag; der Rest des Antrittsjahres wurde dem verstorbenen Vorgänger angerechnet und als *rêš šarruti* (Anfang des Königtums) bezeichnet" [1]. Im ältesten Ägypten finden wir genau dieselbe Prozedur. Auf dem Palermostein, der die älteste Chronik enthält, werden die letzten, unvollständigen Jahre der Könige nicht nach irgend welcher Begebenheit benannt [2]. Eduard Meyer bemerkt dazu: „Hier wird also nach vollen, echten Regierungsjahren gerechnet, die mit dem Tage der Thronbesteigung des Herrschers beginnen und sich um das Kalenderjahr nicht kümmern, genau so wie gegenwärtig bei den Regierungsjahren der Urkunden des Papstes und des Königs von England gerechnet wird" [3]. Jeder König fängt von neuem an, nachdem er unter die Regierung seines Vorgängers einen Strich gesetzt hat; jeder König hat seine eigene Ära. Wenn wir den König als Machtträger sehen, können wir das jetzt auch verstehen. Die Macht ist immer neu, der König immer der neue König. Er ist nie bloße Fortsetzung, sondern immer Erscheinung, Neuanfang. Um die besonderen Geschehnisse einer Periode kümmert sich diese Anschauungsweise so wenig wie um die „bedeutende" Persönlichkeit des Herrschers. Das Leben wird in ein Dogma eingefangen, dem es sich fügen soll; ein Netz wird über das Leben gebreitet, das die Macht festhalten soll; die Zirkulation der Macht wird durch Einschnitte ins Kerbholz der Zeit aufrechterhalten, wie die Zirkulation des Lichts durch den Wechsel von Tag und Nacht. Der König bedeutet die Dauer im Wechsel.

Die Ägypter sagten von ihm, daß er „das Leben erneuert". Das war in ganz eigentlichem Sinne gemeint. Denn der Wechsel

[1] S. Mowinckel, Psalmenstudien II, 1922, 7.

[2] Vgl. K. Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens, 1905, 70 ff., der aber diese Eigentümlichkeit dem rein chronologischen Zweck der Aufzeichnung zuschreibt.

[3] Bei Sethe, Beiträge, 73.

tritt erfahrungsgemäß — hier kreuzt die historische die periodische Linie — auch außerhalb der bestimmten Wechselzeit ein. Ein zufälliges, unvorhergesehenes Abnehmen der im König sich offenbarenden Macht kann nicht geduldet werden. Körperliche oder geistige Schwäche des Königs brächte das ganze Leben zu Schaden. Daher die Befristung des Königtums, der FRAZER einen guten Teil seiner Arbeit gewidmet hat, und die im uralten ägyptischen *Sed*-Fest einen klaren Ausdruck erhalten hat. Dieses Fest, das gewöhnlich als Regierungsjubiläum gedeutet wird, hat einen tieferen Sinn. Eduard Meyer sprach schon von einer „Befristung des Königtums", das mit diesem Fest gleichsam zum zweiten Male begönne [1]. Vor dem Könige steht beim Feste eine Art Kasten, in der eine verhüllte Gestalt vielleicht, ähnlich wie das bei den Begräbnissen geschieht, das Embryo darstellen und mithin die Wiedergeburt des Königs in drastischer Weise versinnbildlichen soll [2]. Der „alte" König (er trägt wirklich Totentracht) wurde dem jungen gegenübergestellt; der König folgt gleichsam sich selbst nach.

Die Königsmacht ist nur auf eine bestimmte Zeit in die Gestalt des Menschen gebannt. Noch vor kurzem wurde der oberste *kudjur* der afrikanischen Nuba, nachdem er ein paar Jahre regiert hatte, getötet. Ohne diesen Opfertod hätte es keinen Regen gegeben und das Getreide wäre nicht gewachsen. Bei den Gebirgsstämmen der Nuba wurde der als Einsiedler lebende König nach 5 oder 7 Jahren von seinem Gefolge getötet. Nach seinem Tod gebietet er von der andern Welt aus über Regen, Saat, Geburt usw. (FRIEDRICH, 16). Der uralte römische Festname *regifugium* wird von FRAZER gedeutet als Überbleibsel einer Zeit, wo der Herrscher wirklich nach Ablauf der Frist die Flucht ergreifen mußte oder, wie sich das für die *reges nemorenses* von Aricia noch nachweisen läßt, sich eines Thronprätendenten wehren mußte. Noch bei der englischen Königskrönung bis auf Eduard VII. forderte ein Herold alle heraus, die das Recht des Fürsten

[1] Geschichte des Altertums I, 2 [3], 1913, 153.

[2] Doch wurde die eingehüllte Gestalt auch anders gedeutet, z. B. als kleine Prinzessin. Es ist aber nicht einzusehen, was die Prinzessin als ständiges Requisit der Königszeremonie soll. P. E. Newberry gibt davon eine sehr scharfsinnige, aber etwas weit hergeholte Erklärung, Ägypten als Feld für anthropologische Forschung (Der alte Orient, 27, 1), 1927, 21. Vgl. zum Sedfest W. B. Kristensen, Meded. Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Lett. 56, B, 6, 1923, 16.

auf die Krone bestreiten möchten (FRAZER, 275). Carlyle kennt noch die Bedeutung dieses förmlichen Zeremoniells, das er aber als dekadent ins Lächerliche zieht: er erzählt, wie der Streiter des Königs, „er, der das Universum zum Kriege herausfordern muß", kaum imstande ist, ohne Hilfe ein Pferd zu besteigen [1]. Die Sache ist deutlich: die Macht soll sich zeigen, sich bewähren, und das nicht nur bei der Thronbesteigung, sondern immer von neuem. Wir erinnern uns ja, daß die Macht keine Theorie ist, sondern eine empirisch konstatierte, erlebte Größe. Wir wollen nun nicht alle die Beispiele des befristeten Königtums, die FRAZER in großer Zahl gesammelt hat (auch in GB 4, 14 ff., 46 ff.), vorlegen. Wir heben nur noch einiges Wesentliche hervor.

Eigentlich mußte der König nach bestimmter Zeit, wenn die Macht ihm ausgegangen war, sterben. Das ägyptische *Sed*-fest, das *regifugium* in Rom, sind Milderungen. Von vielen primitiven Völkern wissen wir, daß der „alte" König in der Tat getötet wird. Auch hier muß der Heiland leiden und sterben. Er kann warten bis man ihn tötet, er kann aber auch sich selbst hingeben. FRAZER hat dafür eine große Anzahl Beispiele angeführt. Der Opfergedanke spielt hier herein. Der König soll sich für das Wohl des Volkes opfern. Aber noch ein anderer Gedanke, der für die Entwicklung der Heilandvorstellung das größte Gewicht erlangte, taucht auf: die Idee des Stellvertreters.

Auch hier vereinigen sich zwei ursprünglich grundverschiedene Anschauungen zu einer. Der König ist eigentlich immer Stellvertreter, er verwaltet das Heil seines Volkes, er opfert, führt Krieg usw. Wenn er stirbt, stirbt er für das Volk, damit die Macht diesem erhalten bleibe. Noch sein Leichnam ist heilbringend: der Körper des Schwedenkönigs Halfdan Svarte wurde auf vier Distrikte verteilt, damit diesen allen eine reichliche Ernte gesichert wäre (FRAZER, GB 6, 100 ff.). Daneben tritt nun aber ein anderer Gedanke: der alte Brauch wird gemildert, der König stirbt nicht wirklich, sondern er läßt einen Stellvertreter hinrichten. Das ist der Spottkönig, der kurze Zeit, gewöhnlich nur einen Tag, die fürstliche Macht ausübt um dann getötet zu werden; später wird er nur mißhandelt. Dieser Eintagskönig, gewöhnlich ein Sklave oder Kriegsgefangener, läßt sich schon bei den Babyloniern nachweisen und spielte bei

[1] Th. Carlyle, Sartor resartus, III, 4.

den römischen Saturnalien noch immer seine Rolle. In einem assyrischen Pantomimus finden wir die Wechselrede zwischen dem Spottkönig und seinem Herrn. Der Scheinkönig befiehlt seinem Herrn. Er wünscht zu essen, zu trinken, ein Weib zu lieben usw. Alles wird ihm gewährt, das Ende vom Lied ist aber, daß ihm das Genick gebrochen und er in den Fluß geworfen wird. Er vertritt dabei die Stelle des Gottes Bel, der ja auch stirbt um wieder aufzustehen [1]. Ursprünglich mußte wohl der König selbst als Stellvertreter des Gottes, d. h. der Landesmacht, sterben. Die beiden „Stellvertreter" wuchsen zu einer Gestalt zusammen.

In der Literatur blieb dieser Typus des unschuldig, aber lächerlich leidenden Eintagsherrn lange lebendig. Wir erinnern uns Christopher Sly aus Shakespeares *Der Widerspenstigen Zähmung*, der einen Tag lang als Herr befehlen und genießen darf, um dann wieder auf die Straße geworfen zu werden [2]. „Hinter der schimpflichen Maske des verfallenen oder ephemeren Königs haben unsere Altvorderen die tragische Figur des Gottmenschen gesehen, der für das Wohl und das Leben seiner Nächsten" starb [3]. Das stellvertretende Opfer für das Heil der Menschen wurde einer der großen, die Welt bewegenden Gedanken. Er knüpfte an den Königswechsel an. Das Heil zu wahren, muß die Gestalt des Heilandes zerbrochen werden. Frazer und andere Forscher haben die Behauptung aufgestellt [4], daß Jesus von den römischen Soldaten im Charakter des ihnen vom Saturnalienfeste bekannten Spottkönigs mißhandelt wurde. Aber auch wenn das nicht zu erweisen ist, — der König der Juden am Kreuze trägt alle die Züge des für das Heil der Seinen sterbenden Königs. König bleibt er noch in der johanneischen Verklä-

---

[1] E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, 1917, Nr. 96. Vgl. F. M. Th. Böhl, Stemmen des Tyds, 10, 1920, 42 ff. – H. Zimmern, Berichte über die Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wiss., 1906, 1918.

[2] Auch in andern Literaturen, niederländisch: *Krelis Louwen* von Langendyk, dänisch: *Jeppe fra Bjerget* von Holberg.

[3] A. Moret, Mystères égyptiens, 1913, 273.

[4] Vgl. P. Wendland, Hermes 33, 1898, 175. – H. Vollmer, Jesus und das Sacaeenopfer, 1905. – J. Geffcken, Hermes 41, 1906, 220 ff. – Frazer, GB, 9, 412 ff. Weiteres bei R. Bultmann, Die Geschichte der Synoptischen Tradition [2], 1931, 294. — E. Klostermann zu Mark. 15, 16 ff. im Handbuch zum Neuen Testament.

rung: „So bist du dennoch ein König? — Du sagst es, ich bin ein König“ [1].

Daß der König leiden muß, liegt in der Anschauung vom periodischen Wechsel des Lebens begründet. Daß wer das Heil bringt, aber auch leiden muß, wenn das Leben historisch gesehen und der periodische Wechsel durch das Regiment eines souveränen Willens ersetzt wird, das hat das Alte Testament gesehen. Der „leidende Knecht Jahves“, auch und gerade dann, wenn er der Vertreter des Volkes ist, trägt die Züge des Königs [2].

5. Der Heilbringer seiner Ära kommt, seiner Art nach, immer „wieder“, sei es als Sohn, sei es als sein eigener Nachfolger. An das Königserlebnis heftet sich aber auch die Hoffnung auf eine endgültige Wiederkehr. Sie setzt sich zusammen aus der Erwartung des periodisch erneuerten Heils und der Sehnsucht nach einer glücklichen Endzeit, einem Ausklingen der Geschichte unter einem „guten König“.

Die alten Ägypter haben eine unklare Erwartung eines solchen Königs gehabt: „ein König wird vom Süden kommen .... die Leute der Ära dieses Menschensohns werden sich freuen .... sie werden fern bleiben vom Bösen. Auch werden die Gottlosen ihren Mund erniedrigen aus Furcht für ihn. .... Der Uräus (Königsschlange) an seiner Stirn wird die Rebellen besänftigen ....“ [3]. Die Regierung des „guten Königs“ war immer schon eine messianische Ära [4]. Sobald aber das historische Bewußtsein wächst und der Gedanke der Periodizität demjenigen der Endzeit Platz macht, wird diese Heilsepoche an das Ende der Zeit verlegt, in weite, glückselige Ferne entrückt. Was die

---

[1] Joh. 18, 37.

[2] F. M. Th. Böhl, De „Knecht des Heeren“ in Jezaja 53, 1923. Böhl teilt mir brieflich freundlichst mit, daß s. E. die Art, wie Jes. 49, 7, 23; 53, 15 die Könige des Volks dem „Knecht“, der mit Israel eins ist, gegenübergestellt werden, es mit sich bringt, daß auch der „Knecht“ als König gedacht sein muß. „Knecht“ ist der Gegenpol von „König“. Am Neujahrsfest übernimmt der König die Rolle des Knechts, der Knecht diejenige des Königs.

[3] W. Golénischeff, Rec. de Travaux 15, 1893, 87 ff. (Pap. 1116 Ermit. St. Petersburg). Vgl. J. W. Breasted, Development of Religion and thought in Ancient Egypt, 1912, 211 f. — L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartung, 1925, 1 ff.

[4] Vgl. z. B. die Beschreibung der Regierung einiger babylonischer Könige, Lietzmann, 20 ff.

Juden vom Sproß aus dem Geschlecht Davids ersehnten, ist allbekannt. Am schönsten sagt es das Lied vom guten König, der 72. Psalm: „Er wird den Elenden im Volke Recht schaffen; er wird den Armen helfen und zermalmen den Gewalttätigen. Er wird dauern so lange wie die Sonne und im Angesichte des Mondes Geschlecht auf Geschlecht. Er wird sich herabsenken wie Regen auf die frischgemähte Aue, wie Regenschauer, die das Land befeuchten. In seinen Tagen wird Gerechtigkeit blühn, und Fülle des Friedens herrschen, bis kein Mond mehr ist. Und er wird herrschen von Meer zu Meer und vom Euphratstrome bis zu den Enden der Erde .... Alle Könige werden sich vor ihm niederwerfen, alle Völker ihm dienen. Denn er rettet den Armen, der um Hilfe schreit, und den Elenden und den, der keinen Helfer hat. Er erbarmt sich des Geringen und Armen und den Seelen der Armen hilft er. Aus Bedrückung und Gewalttat erlöst er ihre Seele, und kostbar ist ihr Blut in seinen Augen .... Es wird Überfluß von Korn im Lande sein, auf dem Gipfel der Berge; seine Frucht wird rauschen wie der Libanon, und aus der Stadt werden sie hervorblühen, wie die Pflanzen aus der Erde. Sein Name wird ewig währen; im Angesicht der Sonne wird sein Name sprossen. Mit ihm werden sich alle Geschlechter der Erde einander Segen wünschen, alle Völker werden ihn glücklich preisen“ [1].

In ununterbrochener Folge begegnen wir diesen Gedanken von Alexander dem Großen bis zu Cäsar und Augustus, dann bis ins Mittelalter, wenn sie sich knüpfen an die großen Kaiser, Karl den Großen, Friedrich II., Barbarossa. Sie sind nicht gestorben, sondern warten im Berg auf die höchste Not des Volkes, um es zu erretten. Vielleicht im Zusammenhang mit dem Glauben an eine bestimmte, dem Kaiser Friedrich II. gesetzten Frist, zweifelte man im dreizehnten Jahrhundert, ob er wirklich gestorben sei, ja etliche Male traten falsche Friedriche mit Erfolg auf [2]. Zu dem allgemeinen, vom Kaiser heraufzuführenden Glück gehört dann auch die Reformation der Kirche. Wenn man die Macht nicht länger an die sichtbare Gestalt zu binden vermag, träumt man sich die Heilandsgestalt des Herrschers ans Ende der Zeiten, wie es auf Arthus' Grab geschrieben sein soll: *Hic jacet Arthurus Rex quondam Rexque futurus.*

[1] Übers. Kautzsch.

[2] Fr. Pfister, Die deutsche Kaisersage und ihre antiken Wurzeln, 1928.

Die Gestalt des Königs ist somit eine der allerwichtigsten unter allen, die sich der Mensch gebildet. Ebenso töricht als den ganzen Gottesglauben auf die Vergöttlichung der Herrscher zurückzuführen, wäre es, die große Rolle zu übersehen, welche der Heiland-König beim Zustandekommen derjenigen Gottesvorstellung, die ein *numen praesens*, einen Sohn, zu gestalten sucht, gespielt hat. Immer wieder hat man versucht, die vergängliche Gestalt und den wechselnden Willen des Menschen zu gründen in dem unvergänglichen Wesen und dem ewigen Willen, die die Welt bestimmen. Auch der chinesische Mystiker weist dem Herrscher einen Platz in direkter Beziehung zum *Tao* an:

Vier Große gibt es im Weltraum,
Und der Menschenkönig ist einer davon.
Der Mensch hat die Erde zum Vorbild.
Die Erde hat den Himmel zum Vorbild.
Der Himmel hat den Sinn *(Tao)* zum Vorbild.
Und der Sinn *(Tao)* hat sich selbst zum Vorbild [1].

Vor allem aber zeigt die Idee vom Königreiche Gottes am klarsten die tiefe Bedeutung des Königtums für die Religion. Diese Idee, dem Ursprung nach halb persisch, halb israelitisch, hat sich Jesus zu eigen gemacht; er predigte nicht nur, daß das Königreich Gottes herbeigekommen sei, daß es da sei, sondern er verwirklichte es durch seinen eigenen *Advent „in nomine Domini"*, durch seinen Opfertod am Kreuz. Nach Ansicht der christlichen Kirche entwickelt sich die Vorstellung vom Königreich Gottes in vier Abschnitten: der König im Altertum, der Gottmensch, der als Gott über die Erde regiert; der König in Israel, der Gott, der kommt, der sein Volk führt, der sich bewegt, und den Seinen im Kampf vorangeht; der Christus-König des Neuen Testaments, Gott, der in diesem Augenblick kommt, *qui venit;* der Christus-König der Kirche: Gott auf dem Kreuze thronend und in seiner Kirche gegenwärtig.

[1] *Tao-te-king*, Abschn. 25. Übers. R. Wilhelm (andere Übers. oben § 2).

§ 14. DIE MÄCHTIGEN TOTEN.

1. Der Animismus alter Observanz leitete die Religion aus dem Ahnenkult ab. Er hatte dabei insoweit recht, daß in der Tat die Toten als mächtig gelten. Aber es sind nicht ihre „Seelen", welche die Macht haben, sondern sie selbst, ihre lebendig-toten Gestalten. Zum Animismus gehört allemal die Gestalt. Und der Tote ist keine Seele ohne Leib, sondern eine andere Leiblichkeit. Dieselbe kann mächtiger sein als die Lebenden, sie kann auch an Macht einbüßen. Das Ereignis des Todes, von dem wir später sprechen (§ 22), steigert die Macht oder schwächt sie auch.

Auf keinen Fall dürfen wir den Totenkult als eine Folge einer primitiven Psychologie betrachten. Er geht auf ein *Erlebnis* zurück, auf die Begegnung mit dem Toten[1]. Eine solche Begegnung ist auch in unserer noch immer abergläubischen Zeit keine Seltenheit. Aber die Theoretiker des Animismus haben wohl keine Gespenster gesehen.

Es ist nun nicht so, daß *alle* Toten mächtig sind. Das hängt ab von der Macht, die sie zeit ihres Lebens besessen haben, auch von den Umständen, unter denen sie gestorben sind. Die Stammeshäupter besitzen auch nach ihrem Tod gewöhnlich Macht kraft ihrer Würde. Es gibt sogar Fälle, wo das Fortleben nach dem Tode auf die Machtträger beschränkt war (SOEDERBLOM 28)[2]. Selbst die alten Pharaonen scheinen ursprünglich einzig die Unsterblichkeit genossen zu haben. Auch die Umstände des Todes sind wichtig: die im Kindbett gestorbenen Frauen haben oft nach dem Tode eine besondere Macht. In vielen Fällen aber wird nach und nach eine besondere Mächtigkeit allen Toten zugeschrieben.

2. Was die *Gestalt* betrifft, so ist die Macht des Toten allerdings im Schwinden begriffen. Ein Schattenleben führen sie; die festen Umrisse, die konkrete Substanz der Gestalt haben einem nebelhaften, dunstähnlichen Gebilde Platz gemacht. Auf Seranglaut erscheinen die soeben Gestorbenen als ein weißer Dunst, die, welche schon länger tot sind, als Schatten[3]. Man kann die

[1] Vgl. K. Th. Preuß, Glaube und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926, 19.

[2] Preuß, 30.

[3] J. G. F. Riedel, De Sluik- en Kroesharige rassen tusschen Selebes en Papoea, 1886, 163.

Toten nicht anfassen, aber durch sie hindurchsehen, sie haben keine Gebeine[1]. Bisweilen stellt man sie sich auch kleiner vor als die Lebenden[2]. Aber wenn die Gestalt noch so sehr geschwunden ist, sie bleibt immer noch da: der Tote sieht dem Lebenden ähnlich, man kennt ihn wieder, man kann ihn sehen, mit ihm sprechen. In mehreren Religionen sind die Toten „Seelen", aber leere Seelen, ihres Inhalts und ihrer Kraft beraubt, „arme Seelen"[3].

3. Der Machttilgung, was die Gestalt betrifft, steht eine Machterhöhung gegenüber in bezug auf den Willen. Die Meinung, daß der Lebende recht hat, ist weder primitiv noch religiös. Modern-religiös erneuert die Totenverehrung ein holländischer Dichter, der über seinen verstorbenen Sohn schreibt: „Aus eigenem unmittelbarem Gefühl verstehe ich jetzt das Wesen der Totenverehrung, die allen Kulturvölkern gemein war. Heilig war mir mein Kind schon in seiner letzten Lebenszeit, als er den Frieden gefunden hatte. Jetzt, nach seinem Abscheiden, ist er ein Wesen höherer Ordnung, er ist vergöttlicht, er ist mein Mittler, durch ihn wurde mir das Allwesen fühlbar und persönlich, etwas, das ich lieben und zu dem ich reden kann, nicht ein bloßer feierlicher Klang oder eine vage Autosuggestion"[4]. — Die Toten sind mächtiger als die Lebendigen; ihr Wille drängt sich auf, ist unwiderstehlich. Sie sind überlegen an Kraft und Einsicht, sie sind die *κρείττονες*[5]. Eine Vorstellung, so alt wie die Menschheit selbst; ein neuerer Dichter hat dies intuitiv erfaßt:

> Wir Toten, wir Toten sind größere Heere
> Als ihr auf der Erde, als ihr auf dem Meere!
> Wir pflügten das Feld mit geduldigen Taten,
> Ihr schwinget die Sichel und schneidet die Saaten,
> Und was wir vollendet und was wir begonnen,
> Das füllt noch dort oben die rauschenden Bronnen,
> Und all unser Lieben und Hassen und Hadern,
> Das klopft noch dort oben in sterblichen Adern,
> Und was wir an gültigen Sätzen gefunden,

---

[1] N. Söderblom, Int. Review of Missions, 1919, 533.

[2] Fr. von Duhn, AR 12, 1909, 179 f., Taf. III, über den Sarkophag von Haghia Triada.

[3] Pedersen, Israel, 132 f.

[4] Frederik van Eeden, Paul's ontwaken.

[5] E. Rohde, Psyche I⁵⁻⁶, 1910, 246 u. A. 2, der Plutarch, Cons. ad Apoll. 27 anführt.

Dran bleibt aller irdische Wandel gebunden,
Und unsere Töne, Gebilde, Gedichte
Erkämpfen den Lorbeer im strahlenden Lichte,
Wir suchen noch immer die menschlichen Ziele —
Drum ehret und opfert! Denn unser sind viele! [1]

Diese wahrhaft sublimen Verse des schweizer Dichters enthalten eine fast vollständige Phänomenologie der Toten. In der skandinavischen Welt ist diese Vorstellung besonders ausgeprägt. Selbstmord mit dem Zweck, die Macht zu erlangen, seine Drohungen an den Lebenden auszuführen, ist in diesem Zusammenhang ein praktischer Gedanke [2].

Kosmische Macht wird den Toten zugeschrieben. Auch darin hatte der Animismus recht, daß Naturgeister und Tote nicht in ihrer Wirksamkeit zu trennen sind. Sie sind aber keine „Geister", sondern Tote. So wird ein toter Zauberer oder Stammeshäuptling auf Neuseeland um Regen und Fruchtbarkeit angerufen (Alviella, Idée de Dieu, 113). In Indonesien können die Toten in Kriegsgefahr schützen, vor Unglück auf dem Meer behüten, den Fischfang und die Jagd ertragreich machen (Wilken III, 190). Die griechischen *Tritopatores* sind zu gleicher Zeit verstorbene Väter und Winddämonen [3].

Die Macht ist noch immer nur *eine*, wenn das Menschenleben dem Leben der Vegetation gleichgesetzt wird und die Toten dem in der Erde verstorbenen und aus der Erde erstehenden Getreide nahegerückt werden. Der Altar des *Consus* im Circus Maximus war ein Kornspeicher und zugleich die Wohnstätte der Toten [4]. Die Beerdigung ist eine Art Aussaat. Auch der *lar* der römischen Familie entwickelt sich aus einem Hausgotte und Ahnen des Geschlechts zum Flurgott: *lar compitalis* [5] (Chant. II, 435).

4. Ihre Macht üben die Toten den Menschen gegenüber sowohl im günstigen wie auch im verhängnisvollen Sinne aus. Die Toten sind schrecklich, und man ängstigt sich bei ihrem Nahen. Wir sprachen schon von den im Kindbett verstorbenen Weibern; die *pontianak* in Indonesien ist eine greuliche Gestalt: hohl im

---

[1] C. F. Meyer, Gedichte, 331.

[2] H. u. I. Naumann, Isländische Volksmärchen, 1923, Nr. 64.

[3] B. Schweitzer, Herakles, 1922, 75 f.

[4] A. Piganiol, Recherches sur les Jeux romains, 1923, 2, vgl. 13.

[5] Vgl. S. Wide, in Gercke und Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft II [2], 1912, 241.

Rücken, sitzt sie als Vogel in einem Baumwipfel, verursacht Fehlgeburt, nimmt den Männern um Mitternacht ihre männliche Kraft. Vor der Stiftung der nach ihnen benannten Stadt auf der Insel Borneo durch Abdu'l Rahman mußte man zwei Stunden lang auf die *pontianak*, die in der Gegend hausten, schießen, bevor man zur Siedelung kommen konnte (Wilken III, 223 ff.). Im alten Ägypten gab es Sprüche, um die Pyramiden gegen den Angriff der Toten zu sichern [1]. Griechenland kannte seine furchtbaren Toten, die den Lebenden schaden und mit in den Tod reißen; die Harpyien und Sirenen sind solche Quälgeister, Gespenster, wie sie Horaz in eindrucksvollster Weise beschrieben hat:

Quin, ubi perire iustus exspiravero,
Nocturnus occuram Furor,
Petamque voltus umbra curvis unguibus,
Quae vis deorumst manium,
Et inquietis adsidens praecordiis
Pavore somnos auferam [2].

Der unheimliche Zug der Hekate rast durch die Nacht, und auch Dionysos gilt als Anführer der „wilden Jagd". Das germanische Altertum und das Mittelalter bildeten dann diese Vorstellung aus: Wotan, der „wütende", zieht mit seiner wilden Schar in Sturmesnächten umher; er und die Perchta sind die direkten Widerspieler von Dionysos und Hekate mit ihrem *θίασος* oder *κῶμος*. (Vgl. Beth, Einführung 92.) Im Mittelalter holen die Toten sich die Lebenden zum greulichen Tanz oder zur jämmerlichsten Hochzeit [3]

Bisweilen führt, zumal bei primitiven Völkern, der Totenglaube zu einer Art Fatalismus: die Macht der Toten ist so viel stärker als die der Lebenden, daß man sich ihnen ganz ausliefert; Sitte und Brauch werden von den Toten gehandhabt, eine Abweichung würde ihren Zorn nach sich ziehen. So z. B.

---

[1] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 1656.

[2] Horaz, Epod. V.

[3] S. G. van der Leeuw, In den hemel is eenen dans, 1930, 20 f. (In dem Himmel ist ein Tanz, Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges, 1931. — Die „wilde Jagd" bei den Germanen ist verhältnismäßig jungen Datums. In Frankreich reicht sie viel weiter zurück. Sicher untersteht sie dem Einfluß griechischer Ideen hinsichtlich Hekate. Vgl. J. de Vries, Altgerman. Religionsgesch., I, 1935, 288.

bei den Batak [1]. Der überaus mächtige Wille der Toten beherrscht das ganze Leben; die „Lebenden leben im Schatten der Toten“ [2].

Wohltätig können die Toten aber auch sein. Wir sahen schon, wie sie die Elemente zugunsten der Lebenden beherrschen. Im allgemeinen schützen sie die ihrigen. Der griechische *heros* ist eine Art Hausdämon; unter der Türschwelle begraben, zeigt er sich den Hausgenossen bisweilen in der Gestalt einer Schlange [3]. Im vedischen Indien opfert die junge Gattin den Vorfahren und fleht sie um Kindersegen an [4].

Die Toten sind entweder die Vorfahren, die Häupter der Familie, deren Macht über die ihrigen, die wir unten besprechen werden, durch den Tod noch gesteigert worden ist, oder sie sind der Toten Schar, der unheimische Haufen. Aber auch das Gespenst irgendeines Menschen, sei er blutsverwandt oder nicht, kann ängstigen und bedrücken. So kommen wir wieder zurück auf das Erlebnis der

5. *Begegnung mit dem Toten,* das der Totenverehrung in jeder Form zugrunde liegt. Wundervolle Beispiele des Grausens und der verheerenden Macht, welche von dem Toten ausgehen, bieten die nordischen und isländischen Sagen. So die Geschichte vom starken Grettir und dem Wiedergänger Glam. Ein unheimlicher Geselle, der Hirte Glam, wird von einem Gespenst erschlagen. Dann fängt er an, selbst umzugehen, und viele begegnen ihm: „das brachte ihnen großen Schaden, denn manche fielen in Ohnmacht, wenn sie ihn sahen, und andere verloren den Verstand.“ Er beginnt auf den Häusern des Gehöfts zu reiten und spukt Tag und Nacht. Die Leute wagen es kaum noch, ins Tal hinaufzukommen. Er mordet Vieh und Menschen, bis er endlich vom starken Grettir aufs neue getötet wird. Diesem bringt der Sieg aber nur Unsegen [5].

An bestimmten Tagen kommen die Toten in Scharen in die Siedelungen der Menschen. Auf Seranglaut besuchen sie ihre Verwandten jeden Donnerstag von Sonnenuntergang bis zum

---

[1] Vgl. J. C. van Eerde, Inleiding tot de Volkenkunde van Ned. Indie, 1920, 190 f.

[2] N. Adriani, Het animistisch heidendom als godsdienst, 44. – Id., Posso, 64.

[3] Vgl. S. Wide, Lakonische Kulte, 1893, 280. – J. E. Harrison, Prolegomena to the study of greek Religion [2], 1908, 325 ff.

[4] H. Oldenberg, Die Religion des Veda [2], 1917, 332, vgl. 308.

[5] Naumann, Isländische Volksmärchen, Nr. 69.

Hahnenschrei. Man bereitet ihnen eine Mahlzeit: unterläßt man das, so fluchen sie dem Haus [1]. In Kambodja macht man den Toten kleine Boote, gefüllt mit Reis, Kuchen usw., die man auf den Fluß setzt, damit die Toten darauf fahren können (FRAZER, GB, 6, 61 f.). Zu Allerseelen soll man opfern, Speisen oder Lichter, sonst werden die Toten gefährlich. Haben sie aber das ihrige genossen, so vertreibt man sie: *θύραζε, κῆρες, οὐκ ἔτ' ἀνθεστήρια*; mit diesen Worten jagt man sie in Griechenland zur Tür hinaus; mit fast denselben Worten im vedischen Indien [2]. An den Tagen, wo die Toten umgehen, ist Macht in der Luft, man sehe sich vor, es sind *μιαραὶ ἡμέραι*. Im alten Rom gab es gewisse Tage, an denen *mundus patet*, d. h. die uralte Grube, in welche auch die Erstlinge geworfen werden, offen steht. Die Toten gehen dann um, besonders im Februar, dem Reinigungsmonat; die Tempel bleiben geschlossen, Heiraten dürfen nicht eingegangen werden, die Gräber werden geschmückt und den Toten wird geopfert. An drei Tagen im Mai gehen die *Lemures* um, und der Bauer tritt zu Mitternacht unter seine Tür, wirft schwarze Bohnen hinter sich und kauft sich damit von der grausamen Macht los:

> cum dixit novies 'Manes exite paterni',
> respicit et pure sacra peracta putat [3].

Auch die *zwölf Nächte* sind mächtige Tage, sie bestimmen über das Wetter je eines Monats des kommenden Jahres; die Arbeit steht still, denn die Geister gehen um; in Mecklenburg vermeidet man die Tiere beim Namen zu nennen, aus Furcht vor dem Wilden Jäger [4]. Der Tiroler läßt am Allerseelenfest die übrig gebliebenen Kuchen auf dem Tisch stehen, samt brennenden Kerzen, für die armen Seelen. Diese sollen mit dem Abendgeläute von Allerheiligen aus dem Fegefeuer auf Erden kommen. Im alten Preußen fand einige Tage nach einer Beerdigung eine Mahlzeit statt: nachher kehrte ein Priester das Haus und ver-

---

[1] Riedel, Sluik-en kroesharige rassen, 163.

[2] Rohde, Psyche I [5—6], 236 ff. - Oldenberg, Religion des Veda, 550: „Geht weg, ihr Väter, ihr Somafreunde, auf euren tiefen, alten Pfaden. Aber über einen Monat kommt wieder zu unserem Haus das Opfer zu essen, reich an Nachkommen, an Mannen."

[3] Ovidius, Fasti V, 429 ff.

[4] Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 464 f.

jagte die Seelen mit den Worten: „Ihr habt gegessen und getrunken, ihr Sel'gen, geht heraus, geht heraus" [1].

So ist das Totenopfer an erster Stelle ein Loskauf; aber es bezweckt auch den Unterhalt der Toten, und wenn sie als wohltätig gedacht sind, treten sie sogar als Spender auf; beim griechischen Leichenmahl ist der Tote der *ὑποδέκτης* und gilt der von uns ins Pietätvolle gewandelte Spruch: *de mortuis nil nisi bene* [2].

Meiners hatte schon richtig erkannt, daß der Totenkult nur eine Wiederholung der Begräbnisriten an den jeweiligen Gedenktagen ist [3]. Die Bräuche bei den Leichenbegängnissen stellen eine dauernde Verbindung zwischen Lebenden und Toten her [4]. So feiern die Christen der ersten Jahrhunderte die *natalicia* ihrer Verstorbenen, den 3., 9. und 30. Tag nach ihrem Ableben, durch Singen bestimmter Psalmen, durch Lesen der Heiligen Schrift, durch Gebete, Almosen und ein Mahl (*agape*). Das nennt man *ἀνάμνησις*, *memoria* [5].

Am grausigsten wirkt das Totenerlebnis, wo es als Hochzeit gedeutet wird: Antigone muß in den *thalamos* des Hades hinab; Iphigenie, Helena, Kassandra gelten als Bräute des Hades [6]. Im Volksglauben ist nicht der Tod, sondern der Tote der Bräutigam, und Bürgers Leonore gab diesem die klassische Form. Im Grauen der Totenbegegnung lebt aber immer auch die Empfindung, daß von den Toten das Leben kommt. Das grie-

---

[1] E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 1911, 32. — Das Allerseelenfest wird fast überall gefeiert. Auf den Trobriand-Inseln, in der Nähe von Neu-Guinea, lebten ursprünglich die Toten mit den Lebenden zusammen; in der Folgezeit besuchen sie sie einmal im Jahr. Vgl. B. Malinowski, Myth in primitive psychology, 1926, 97.

[2] Rohde, Psyche I, 231 f.: *εἰώθεσαν οἱ παλαιοὶ ἐν τοῖς περιδείπνοις τὸν τετελευτηκότα ἐπαινεῖν, καὶ εἰ φαῦλος ἦν.*

[3] C. Meiners, Allg. krit. Geschichte der Religionen, 1806—1807, I, 290 ff.

[4] Die Surinamneger wiederholen die Bräuche bisweilen sogar für die Toten, deren Ableben eine Generation zurückliegt. Mitteilung von W. F. van Lier, 1938.

[5] Lietzmann, Gesch. der alten Kirche, II, 1936, 133. — J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und Christlichen Frühzeit, 1930, 230 f.

[6] L. Malten, Der Raub der Kore, AR, 12, 1909, 311.

chische Allerseelen heißt „Blumenfest", und sogar die Totenhochzeit wurde von der Mystik ins Selige umgedeutet:

Zur Hochzeit ruft der Tod –
Die Lampen brennen helle –
Die Jungfraun sind zur Stelle –
Um Öl ist keine Not[1].

§ 15. DIE SCHRECKLICHE GESTALT, DER BÖSE WILLE: DÄMONEN.

1. Der „Animismus" hatte darin recht, daß die Grenze zwischen Toten und Geistern jeder Art, auch Göttern, fließend ist. Aber auf den Bereich der Toten beschränkt ist die Geisterwelt keinenfalls. Gewiß haben viele dämonische Gestalten im Toten- und Gespensterglauben ihren Ursprung. Darüber brauchen wir jetzt nicht mehr zu reden. Aber man erlebte die Macht auch in andern Gestalten. Animistisch ist der Dämonenglaube insofern, als der mächtige *Wille* auch hier für die Gestaltung maßgebend ist. Die Lebensmächte werden als schreckhaft erlebt und gesehen, oft zerstörend, immer unberechenbar. Die Macht der Welt, auf viele kleine Herrschaften verteilt, wird der Willkür, der Unbeständigkeit in die Hand gelegt. Wenn dieser Dämonenglaube vorherrscht, wird das Leben der Menschen zu einer beständigen Furcht, wie es denn bei manchen primitiven Völkern der Fall ist; kann er bloß eine Stelle zwischen andern Anschauungen behaupten — wie das z. B. in unsrer eigenen Kultur geschieht —, so führt er zum Aberglauben.

2. Weder Furcht noch Aberglaube sind aber jemals Ergebnis einer Überlegung. Dämonenglaube heißt nicht: der Zufall herrscht in der Welt, sondern: ich habe den Schrecken der Macht erlebt, die sich weder um meine Vernunft noch um meine Sitte kümmert (Vgl. Otto, Das Heilige, 159). Es ist nicht die Furcht vor irgendeiner konkreten Schrecklichkeit, sondern die unbestimmte Angst vor dem Grauenhaften, Unfaßbaren, die sich im Dämonenglauben nach außen hin projektiert. Der Schauder und das Gruseln, der jähe Schrecken und der tolle Angstwahn bekommen im Dämon ihre Gestalt; er vertritt die Schrecklichkeit der Welt

---

[1] Novalis, 5. Hymne an die Nacht.

schlechthin, die unberechenbare Gewalt, die um uns webt und uns zu ergreifen droht. Daher das Unbestimmte, Zweideutige im Wesen der Dämonen. „Der Charakter des *Trolds* ist die boshafte Planlosigkeit, die seiner ganzen Handlungsweise anhaftet, entgegen der des Menschen, der in allen seinen Taten, seien sie gut oder böse, zweckbewußt ist, ... seine Augen sind so böse, daß ein Blick aus ihnen genügt, um die Fruchtbarkeit eines Landes zu verbrennen, und dieses seelische Chaos ist es auch, welches macht, daß seine bloße Nähe unheimliche Sinnestäuschungen hervorruft“ [1]. Der schaurige Charakter der Dämonen wird eindrucksvoll beschrieben im babylonischen Lied der „Sieben“:

Sieben sind sie! Sieben sind sie! ....
Weder männlich noch weiblich sind sie,
Sind wie die Windsbraut, die herumfährt,
Haben kein Weib, können sich keinen Sohn zeugen,
Kennen weder Mitleid noch Erbarmen,
Hören weder auf Bitten noch auf Flehen,
Sind wie die Pferde, auf den Hügeln großgezogen,
die Bösen des Ea, ...
Stehen am Wege den Pfad zu verunreinigen ....
Von Land zu Land schweben sie,
Vertreiben die Maid aus ihrer Kammer,
Schicken den Mann fort aus seinem Hause,
Vertreiben den Sohn aus seines Vaters Haus,
Jagen die Tauben fort aus dem Schlag,
Scheuchen den Vogel aus seinem Nest,
Machen, daß die Schwalbe flüchtet aus ihrer Höhle,
Treffen beide Ochs und Schaf.
Sie sind die bösen Geister, die die großen Stürme jagen,
Bringen Verderben übers Land ....
Kriechen auf dem Bauch wie die Schlange,
Machen, daß das Zimmer stinkt wie von Mäusen,
Bellen wie die Meute [2].

Die boshafte Unzulänglichkeit des Geschehens, das Irrationelle im Lebensgrund bekommen Gestalt in den mancherlei grauen- und fratzenhaften Erscheinungen, die von jeher die Welt bevölkert. Willkürlich, unzweckmäßig, ja täppisch und lächerlich ist das Tun der Dämonen, aber darum nicht weniger schrecklich. Die *Laumen* in Litauen können sehr flink arbeiten, aber weder

---

[1] V. Grönbech, Vor Folkeaet i Oldtiden II, 1912, 180.

[2] R. Campbell Thompson, The devils and evil spirits of Babylonia I, 1903. – Vgl. O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, 1907, 166 ff. – K. Frank, Babylonische Beschwörungsreliefs, 1908, 20 f.

etwas anfangen noch es vollenden[1]. Die *Trolde* sind bekanntlich hinten hohl und richtige Tölpel. Sie finden ihr genaues Gegenstück in den Wäldern von Celebes (Stamm der West-Toradja), die von wilden Wesen bewohnt sind, denen jede Zivilisation fremd ist und die zuweilen ein Loch im Rücken haben[2]. Es kann einem Jäger passieren, daß er mitten im Dickicht Wohnstätten und Menschen entdeckt. Aber im selben Augenblick ist alles verschwunden und niemals würde er die Stelle wiederfinden. Wie die Dämonen selbst ist ihr Aufenthaltsort veränderlich. Sogar der *Teufel* ist lächerlich, der „dumme" Teufel, den man überlistet, und den der Held im Märchen ebenso weidlich ausschimpft, wie der moderne Pietist[3]. Das Lachen über die Dämonen klingt aber nicht rein, es mischt sich zu viel Grauen hinein, wie das Henrik Ibsen in der Szene aus *Peer Gynt*, in der die Halle des Dovrealten und das Getue der *Trolde* geschildert werden, trotz aller modernen Ironie, wundervoll verstanden. Otto und Karl Jaspers[4] haben auf das Dämonische bei Goethe hingewiesen, und wer das Erlebnis des Dämons verstehen will, wird sich am besten von dem modernen Dichter belehren lassen. Keiner hat wie Goethe das Widerspruchsvolle, Ungeheure und Unfaßliche im Leben empfunden und es — freilich ohne die Gestaltung der primitiven Geistesstruktur — uns lebendig gemacht. Am Ende der Autobiographie[5] blickt er auf das soeben beschriebene Leben des Knaben und Jünglings zurück: „Als er in den Zwischenräumen dieser Regionen hin und wieder wanderte, suchte, sich umsah, begegnete ihm manches, was zu keiner von allen gehören mochte, und er glaubte mehr und mehr einzusehen, daß es besser sei, den Gedanken von dem Ungeheuren, Unfaßlichen abzuwenden. Er glaubte in der Natur, der belebten und unbelebten, der beseelten und unbeseelten, etwas zu entdecken, das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden könnte. Es war

[1] W. Böhm und F. Specht, Lettisch-litauische Märchen, 1924, Nr. 9.

[2] A. C. Kruyt, De West-Toradja's op Midden-Celebes (Verh. K. Ned. Ak. v. Wet. Afd. Lett. N. R. XL, 1938, I, 167 f., 265; II, 274.

[3] Ein Beispiel des letzteren bei Fr. Zöller, Die Möttlinger Bewegung, Religionspsychologie 4, 1928, 74, wo ein Sektenführer vom „elenden Sauteufel" spricht.

[4] Psychologie der Weltanschauungen [2], 1922, 193 ff.

[5] Dichtung und Wahrheit, 20. Buch.

nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohltätig; nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles, was uns begrenzt, schien für dasselbe durchdringbar; es schien mit den notwendigen Elementen unsres Daseins willkürlich zu schalten; es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen." Wir dürfen — auch mit einem goethischen Worte — dieses Dämonische das *Unzulängliche* nennen: es ist die Kritik des menschlichen folgerechten Willens am Wahnsinn des Geschehens, zugleich die Kritik der ungeheuer überlegenen Macht am schwachen menschlichen Willen. In der Gestalt des Dämons zerschellt der menschliche Wille an der unvernünftigen Härte der Welt; im Willen des Dämons zerbricht die harte Welt die Gestaltung des Menschen. Das Ende ist die Fratze, der Alp, der Wahn.

3. Die Gestalt des Dämons erwächst aus verschiedenartigen Erlebnissen. Die Öde, der Schauer des nicht-kultivierten Landes, die Verlassenheit der Bergesgegend weit vom fruchtbaren Tal sind die *Naturerlebnisse*, die zu dieser Gestaltung das meiste beigetragen haben. Innerhalb der umfriedeten menschlichen Wohnplätze herrscht Sicherheit, draußen aber, in Feld und Gebirg, wohnen die *Trolde*, die *Utukku* des babylonischen Glaubens, die *Dschinne* des Islam. In einer jüdischen Legende werden Geister, die sich in ein Haus eingeschlichen haben, vom Gericht in die Wüste gewiesen, wo ihr Reich sei; sie fliehen in die Wälder und Einöden[1]. Wo hat die Versuchung Jesu stattgefunden? In der Wüste, wo die *ϑηρία*, nicht-menschliche Wesen, umgehen. In die Wüste begeben sich auch die ersten Mönche der Christenheit: in der Befürchtung, daß sie den Fürst dieser Welt nicht in der Hauptstadt bezwingen können, wollen sie ihn dort bekämpfen, wo er zu Hause ist, nämlich in der ägyptischen Thebais. Zwischen Naturdämonen und Menschen herrscht Unfriede, mit der einzigen Ausnahme, daß der Mensch, den unbehilflichen Gestalten gegenüber sich seiner Überlegenheit bewußt, ihnen Dienste leistet, wenn z. B. die Menschenfrau der Dämonenfrau

[1] Der Born Judas VI, 277.

im Kindbett beisteht[1]. Aber auch abgesehen von dem Gegensatz zwischen Kultur und Wüste, unterworfener und willkürlichschaltender Macht, pflegt das Erlebnis der geheimnisreichen Natur zur Gestaltung zu führen. Die Macht der Stunde gesellt sich zu der des Orts: die schaurige Mitternacht wird belebt von den gräßlichen Gestalten der wilden Jagd; die schwüle Hitze der Tagesmitte läßt das Grauen im Herzen des einsamen Hirten erwachen, den der *Meridianus Daemon* plagt, der das schreckhafte Zerrbild des Pan gesehen[2]. Hinzu kommen alle die großen und kleinen Schauer in Wald und Feld. Jedes Ding hat seine eigene mysteriöse, unberechenbare Seite, jedes Erlebnis in der Natur seinen Dämon: Nixen, Moos- und Holzweibchen, Elfen, Zwerge usw. bevölkern Gewässer, Wälder und Felder und die unterirdischen Gebirgshöhlen im germanischen Volksglauben, zu dem wir allerorten Analogien finden.

Neben der Natur steht das *Traumerlebnis*. Es ist nicht die sog. „freie Phantasie", früher für jede Gestaltung verantwortlich gemacht, welche Dämonen schafft, vielmehr die strukturierte und mit der Wucht der Wirklichkeit auftretende des Traums. Da ist erstens der *Angst*traum: die griechische *Empusa*, die ein Bein aus Eselsmist hat, das andere aus Eisen[3], ist eine Ausgeburt des Angsttraums. Alle die Popanzen, die unsre Kinderträume schreckten, hatten für uns dieselbe Realität, die sie für den Volksglauben haben; alle die Ängste des Tages haben sich in den

[1] Ähnlich verhält es sich in Skandinavien wie auch im modernen Palästina. Taufik Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel, 1929, 23.

[2] Auch die Roggenmuhme geht in der Mittagsstunde durchs Kornfeld, die Menschen zu erschrecken, H. W. Heuvel, Volksgeloof en Volksleven. — Der Ausdruck *Meridianus Daemon* findet sich in Psalm XC (Vulgata), wo auch die Tag- und Nachtdämonen eine Rolle spielen; vgl. R. Caillois, Les démons de midi, RHR, CXV, 1937, 142 ff.: die Mittagsstunde ist eine Übergangszeit, zu der der Tag in eine neue Phase tritt. Deshalb schließt man bis auf den heutigen Tag zur Mittagszeit die Heiligtümer. RHR CXVI, 1937, 144 ff.: die griechischen Hirten stellten am Mittag ihr Flötenspiel ein, um den Gott Pan nicht aufzuwecken. Pan ist der Erfinder der Onanie: λυδὸς ἐν μεσημβρίᾳ παίζει. Die erdrückende Hitze um die Tagesmitte erregt die sexuelle Lust. Zu dieser Stunde suchen die Sirenen die Hirten auf, um ihnen als *succubae* zu dienen; und zu dieser Stunde wagt man, νυμφόληπτος zu werden (Platon, Phaidros 238 d, c. 15), d. h. von den Nymphen verführt zu werden. Siehe weiter unten die sexuelle Wurzel des Dämonenbegriffs und vgl. A. J. Wensinck, Semiet. Studiën, 1941, 16 f.

[3] Vgl. L. Radermacher, Aristophanes' „Frösche", 1922, 175 f.

Schlaf geschlichen und üben dort ihre Macht in Schreckensgestalt. Die griechische *Lamia*, die Kindesmörderin, die babylonisch-assyrische *Labartu*, die in Morasten und Bergen haust und gegen deren unheilvollen Einfluß die Kinder Amulette um den Hals tragen. Eine Steigerung des Angsterlebnisses ist der *Alpdruck*, in Griechenland *Ephialtes*, in germanischen Ländern die *Trude* usw. Der nächtliche Überfall des tagscheuen Dämons, Genesis 32, wird von Roscher wohl mit Recht als Beschreibung eines Alptraums gedeutet [1].

Mit dem Traumerlebnis hängt die *sexuelle* Wurzel der Dämonvorstellung zusammen. Der Sexual- oder Ejakulationstraum gab den zahllosen Gestalten der *Incubi* und *Succubi* das Dasein. Die babylonische *ardat lili*, die „Maid der Nacht", lebte in der jüdischen Tradition fort als Lilith, „Adams erste Frau" [2]. In der Volkserzählung spielte das Motiv der Traumehe, der sog. *Märtenehe*, eine große Rolle; die Vereinigung mit einem dämonischen Wesen (Melusine, im Islam *Dschinnen*-, in Skandinavien *Trold*-, in keltischen Ländern *Feen*-Ehe) darf wohl als Traumgeschehen verstanden werden, wenngleich man nicht übersehen darf, daß im Traum sich nicht weniger eine — sei es auch autistisch verbohrte — Machtbetätigung vollzieht als im Tagerlebnis; und auch der uneingestandene Schreck, die verborgene Scham über die geschlechtliche Mächtigkeit rächen sich im Schlaf.

Übrigens sind Natur- und Traumerlebnis schwer zu trennen: der *Satyr* ist gewiß eine Naturgestalt, aber ebensogut eine Gestalt des sexuellen Tagtraums. Und Natur- und Traumerlebnis sind auch nicht die einzigen Grundlagen des Dämonenglaubens: *Krankheit, Wahnsinn* und *Ekstase* werden dämonischen Wesen zugeschrieben. Der Mensch hat die Macht über sich selbst verloren, da muß ein anderes, mächtigeres Wesen von ihm Besitz ergriffen haben.

Da aus so vielen Quellen dem Dämonenglauben Nahrung zufließt, ist es nicht verwunderlich, daß die meisten primitiven und halbprimitiven Völker sich die Welt von einer Unmenge

---

[1] W. H. Roscher, Ephialtes, Abh. der K. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 20, 1903.

[2] Der Glaube an den *Incubus* wurde wundervoll lebendig geschildert in Charles de Costers Légende d' Ulenspieghel et de Lamme Goedzak; vgl. O. Weinreich, AR 16, 1913, 623 ff.; Taufik Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel, 1929, 48.

von Dämonen bevölkert denken, „sie bedecken die Erde wie Gras“, sagt ein babylonischer *Schurpu*-Text [1]. Setzt sich ein Gottesglaube durch, wird versucht, die Macht der Welt zu ordnen und zu konzentrieren, so muß mit den Dämonen irgendwie aufgeräumt werden, wenn nicht für die Praxis des Alltags (da herrschen sie bis heute!), so doch für die Weltanschauung. Etliche Dämonen haben da Glück und machen ihren Weg zur Götterwürde. Denn ein wesentlicher Unterschied zwischen Dämon und Gott kann auf das Ganze gesehen nicht zugestanden werden; die Gottesvorstellung hat viele anderen Wurzeln neben dem Dämonenglauben, ein Dämon aber kann Gott werden, — wenn er kein Teufel wird. — Das griechische *δαίμων* bedeutet zwar nicht dasselbe wie *ϑέος*, deutet aber keineswegs ein geringeres Wesen an[2], ja, führt als Bezeichnung des Irrationalen zu einer eigenartigen Gottesvorstellung, die wir unten als „Augenblicksgötter“ würdigen (§ 17) [3]. Wie wenig oft nötig war, um den endgültigen Unterschied zwischen Gott und Dämon zustande zu bringen, geht hervor aus dem Verhältnis zwischen iranischen Göttern und indischen Dämonen und umgekehrt: die Bezeichnung für Götter im Sanskrit, *deva* = *deus* wurde bei den Iraniern zum Titel des Teufels *(daēva)* [4]. Der iranische Titel des höchsten Wesens, *ahura*, dient in Indien als Bezeichnung einer bestimmten uralten Götterart *(asura)*, aber auch der Feinde der Götter. (Chant. II, 19, 214). Die Götter wurden zu Dämonen, wie auch später die griechisch-römischen Götter bei den frühchristlichen Apologeten. Ebenso wurde der semitische Herr der Erde, *Baal zbl*, bei den Juden zum *Baal zbb* (Beelzebub), dem Herrn der Fliegen, einem Dämon, degradiert. — Umgekehrt können Dämonen zu Göttern werden. Manche „großen“ Götter eines ausgebildeten Pantheons tragen noch deutlich dämonische Züge: Apollo verursacht die Pest, und die Götter springen in Schrecken von ihren Sitzen auf, wenn er naht [5].

---

[1] Morris Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, 1905, 283.

[2] Nach M. P. Nilsson (Chant. II, 347) drückt das Wort *ϑεός* eine geschlossene Individualität aus, das Wort *δαίμων* eine unbestimmte Macht.

[3] Vgl. M. P. Nilsson, Götter und Psychologie, AR 22, 1923/24, 377 ff.

[4] Vgl. H. Lommel, Die Religion Zarathustras, 1930, 90 f.

[5] Hymn. Hom. in Ap. 1 ff.

Die Dämonen sind überall älter als die Götter. Und schlecht wurden sie erst, als sie zu diesen in Gegensatz gerieten. Die Götter, ursprünglich ebenso „dämonisch“ wie sie, werden dann rational und ethisch. Die zunächst nur planlosen und boshaften Dämonen werden zu den Feinden der Götter, zu Teufeln. Sie bilden die Masse der ungezogenen Jungen, die von den großen Herren in Gehorsam gehalten werden, denen manchmal ein Streich erlaubt wird, die aber auch oft hart bestraft werden. Als Mittelwesen beherrschen sie eine Art Mittelreich zwischen Göttern und Menschen. Natürlich geschieht das bloß in den großen Kulturreligionen, in denen Dichter und Theologen Götter- und Menschenwelt geordnet und rationalisiert haben. Sofern die Dämonen nicht ganz verrufen sind, müssen sie sich zu einer Art Vasallenstellung bequemen [1].

Sie rächen sich aber empfindlich. Denn das Erlebnis des Unzulänglich-Schreckhaften in der Welt ist denn doch zu tief. Die ernsten Perser mußten ihrem Gotte einen fast gleichwertigen Dämon gegenüberstellen, die Juden alle die unheimlichen Gewalten in das Wesen Jahves verlegen, der noch vieles mit dem Dämon gemein hat. Im Islam und im Christentum sind die Dämonen zunächst anerkannt als gottfeindliche, aber unterworfene Mächte (mußten doch sogar die Götter Griechenlands sich zu trügerischen Dämonen erniedrigen lassen!). Aber auch in der Gottesvorstellung selbst tut sich noch immer das Dämonische kund, sei es als Unberechenbarkeit schlechthin (Prädestination), sei es als unberechenbare Gnade.

Der *Teufel* aber ist zwar ein Dämon, dessen Gestalt dem griechischen Pan nachgebildet ist, und der im Volksglauben auch immer noch der „dumme“, unzulängliche aber schreckliche Teufel blieb. Er wurde aber immer mehr zur Gestalt des Radikal-Bösen, das in die Gottesvorstellung nicht aufgehen kann, und zum Willen, der sich dem Willen Gottes widersetzt. Noch lange sollte die Erlösung mehr oder weniger in der Befreiung des Menschen von der Macht des Teufels bestehen [2].

Von jener Zeit an hat man beständig sein möglichstes getan,

---

[1] Vgl. Plato, Symposion 23: *καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.* Dies ist übrigens nicht ganz und gar eine Rationalisierung, aber auch eine Beschreibung des Dämonischen: was nicht Mensch und nicht Gott ist.

[2] O. Piper, Grundriß der evang. Ethik, II. 1930, V.

der Vorstellung vom Teufel ihren eigentlichen Inhalt zu nehmen, um eine Art völlig negativer Macht daraus zu machen: „den Geist, der stets verneint". An letzter Stelle sieht Nietzsche im Teufel das Ausruhen Gottes: „er (Gott) hatte alles zu schön gemacht . . .; der Teufel ist bloß der Müßiggang Gottes an jedem siebenten Tage"[1].

Andererseits hat man den Teufel zu göttlicher Würde erhoben; der Satanismus hat seine „Teufelsmessen" zelebriert. Aber ob man ihn erhöht oder erniedrigt hat, alle diese Bemühungen haben nur zu geringen Ergebnissen geführt. Der Teufel ist zu real und zu unumgänglich, denn hinter seinen Zügen verbirgt sich die Unvollkommenheit, die an der All-Vollkommenheit Gottes Anstoß nimmt:

> So war es, als Gott sich erhob und zum Schatten sprach:
> Ich bin. — Dieses Wort schuf Sterne ohne Zahl.
> Und Satan sprach zu Gott: Du wirst nicht allein sein [2].

§ 16. DIE SONDERGESTALT DER MACHT: DIE ENGEL.

F. Cumont, Les anges du paganisme (RHR 36, 1915). – G. van der Leeuw, Zielen en Engelen (Theol. Tydschrift, N. R. 11, 1919). – A. Lods, L'ange de Jahvé et l'âme extérieure (Zeitschr. für die Alttest. W. Beih. 27, 1914).

1. Engel sind Seelenwesen. Das heißt, sie sind keine selbständigen Gestaltungen der Macht, sondern Mächte, die sich von einer andern Macht losmachen und als Gestalt erscheinen. Götter können Engelwesen aussenden, aber auch Menschen. Der Engelgedanke hängt eng mit demjenigen der Seele außerhalb (§ 42) zusammen. Engel sind nach außen getretene Mächte.

Schon der Name (*ἄγγελος*, מלאך) besagt, daß sie ausgesandt sind. Wir reden noch vom Engel, der die Kinder schützt, vergegenwärtigen uns aber selten, daß es nicht ein von Gott gesandter Engel, sondern des Kindes eigene ausgesandte Macht ist,

---

[1] Ecce Homo.

[2] Victor Hugo, La fin de Satan.

> C'était ainsi quand Dieu, se levant, dit à l'Ombre:
> Je suis. — Ce mot créa les étoiles sans nombre
> Et Satan dit à Dieu: Tu ne seras pas seul.

welche es bewacht. Das schöne Wort Jesu: „Sehet zu, daß ihr nicht jemand von diesen Kleinen verachtet. Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel“ [1] kann uns den rechten Weg weisen. Die Wesen sind nicht in sich verschlossen, wie eine moderne Atomistik meint. Jedes Wesen hat nicht nur Beziehungen zur Umwelt, sondern ein Stück seiner selbst in der Umwelt. D. h. die Umwelt ist noch immer nicht Umwelt. Es ist möglich sein Leben zu haben nicht nur in seinem Körper, nicht in einer immateriell gedachten „Seele“, sondern außerhalb. Wir erinnern uns gewisser Fetische, des Lebensbaums usw. Jetzt sehen wir, wie die Macht, die der Mensch in der Welt ausübt, nicht als eine ichzentrierte bloße Wirkung betrachtet wird, sondern dem Menschen als Gestalt entgegentritt. Über Doppelgängerei und Seelenwesen reden wir später. Die Seele als Schutzgeist taucht aber jetzt schon vor unserm Auge auf.

Die babylonischen Hymnen wissen von einem eigenen Gotte und einer eigenen Göttin, die im Pantheon keine Rolle spielen, die aber für ihren Besitzer beten und notwendig sind zu seinem Glück [2]. Ein kranker Mensch leidet unter ihrer Abwesenheit. Hier sind die Engel nahezu Götter. In Ägypten, wo der *Ka* die Bedingung des Lebens und die Verbürgung der Sicherheit bildet, blieb der Engel Seele [3]. In Iran hat jedes Ding seine *fravashi*, ein Begriff, der eine engere Beziehung zum Gegenstand seines Schutzes hat, als in der Bezeichnung Schutzgeist ausgedrückt wird. Die *fravashi* ist die Macht eines toten oder lebendigen Menschen, dann eines Wesens überhaupt, die aber ein selbständiges Dasein führt. Auch die Götter haben eine *fravashi*. Als ein Teil ihres Besitzers, hat die *fravashi* kein selbständiges Dasein [4]. Die *fravashis* sind ein lehrreiches Beispiel, wie in der primitiven Religion die Vorstellungen sich kreuzen: Seele, Tote,

---

[1] Matth. 18, 10.

[2] A. H. Edelkoort, Het zondebesef in de babylonische boetepsalmen, 1918, 138. – Vgl. auch A. M. Blackman, Journal of Egypt. Arch. III, 1916, 239 f.

[3] S. G. van der Leeuw, External Soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka, Zeitschr. f. Äg. Spr. u. Alt., 54, 1918, 56; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953, 14.

[4] N. Söderblom, Les fravashis, 1899. 32 ff., 60. – H. Lommel, Zarathustra 1930, prägt den schönen Ausdruck „Heilküre“ für die *fravashi*.

Engel, Schutzgeist, mit diesen und noch anderen Namen lassen sie sich bezeichnen; mit allgemeinen Theorien ist da nicht viel anzufangen!

Im jüdischen Volksglauben finden wir die gleiche Anschauung: die Magd Rhode meint Petrus zu sehen, die andern glauben es ihr nicht und meinen: Es ist wohl sein „Engel“ [1]. Auch der Talmud kennt Schutzengel [2]. In der Sage vom Kaiser Jovinian, in den *Gesta Romanorum*, tritt der Schutzengel als Doppelgänger des Kaisers auf. Im alten germanischen Volksglauben ist die *Fylgja* die Trägerin der Macht eines Menschen, die ihm im Traum als Tier oder in Frauengestalt erscheint und ihm den Tod ansagt [3]. Auch die Geschlechter haben *Fylgjur*. Richard Wagner, der zwar sehr willkürlich mit den alten Sagen schaltete, aber ein feines Verständnis für das Wesen uralten Glaubens hatte, schuf in der Gestalt der Brünnhilde ein schönes Engelwesen im primitiven Sinne: sie ist „Wotans Gedanke“, die ausgesandte Seele des Gottes. Und dem Helden gegenüber ist sie die echte *Fylgja*, die „Todesmahnung“:

> Nur Todgeweihten taugt mein Anblick:
> Wer mich erschaut, scheidet vom Lebenslicht.
> Du sahst der Walküre sengenden Blick:
> Mit ihr mußt du nun ziehn [4].

Es ist ein tiefer Gedanke, daß wer die eigene Macht gestaltet vor sich sieht, sterben muß.

2. *Engel Gottes* sind von Gott ausgehende Potenzen. Als in einer ägyptischen Tierfabel der Geier die Jungen der Katze geraubt hat, schickt der Gott Rē eine „Kraft“, um ihr einen Rächer zu bestellen [5]. Das losgelöste Stück des Gottes hat hier noch keine Gestalt. Anders ist es in der eigentlichen Heimat der Engel, in Persien. Die *Amesha Spenta* sind die ausgesandten Energien Ahura Mazdas. Ihre Namen bezeichnen seine Eigenschaften:

---

[1] Apostelgesch. 12, 15.

[2] A. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie, 1866, 19.

[3] Vgl. Hugo Gering, Vollständiges Wörterbuch zu den Liedern der Edda, 1903, 300. Auf Island glaubte man in der Übergangszeit vor der Einführung des Christentums eine Art Zwischenform zwischen Valkyrie-Fylgja und den fünf Engeln Gottes, die jeden Menschen schützen, s. A. Olrik, Nordisches Geistesleben [2], 1925, 97.

[4] Die Walküre, II. Akt.

[5] Günther Röder, Altägyptische Erzählungen und Märchen, 1927, 303.

Vohu Mano, die gute Gesinnung, *Xathra Vairya,* die Gottesherrschaft, *Ameretat,* die Unsterblichkeit, usw. Unter dem Einfluß des streng ethischen und geistigen Zarathustrismus haftete diesen Engelwesen etwas Abstraktes an. Daß hier aber nicht die theoretische Gedanklichkeit der christlichen Spekulation über die Eigenschaften Gottes herrschte, geht hervor aus ihrer alten Beschreibung als „Herrscher, die einzig durch ihren Blick wirken, die erhabenen Übermächtigen, die Starken“ [1]: es ist eben nicht Abstraktion in unsrem Sinne, sondern Mächtigkeit, die noch nicht ganz zur Gestaltung gelangte, weil sie noch zu sehr an die Hauptmacht gebunden ist. Denn das Wirken Mazdas geschieht kraft dieser von ihm gesonderten Energien: er regiert mit der „guten Gesinnung“ (*Vohu Mano*), kraft der „Gottesherrschaft“ (*Xathra Vairya*) und in Übereinstimmung mit der „strahlenden Gerechtigkeit“ *(Asha)* [2]. Später aber wird die Gestalt dieser Engel immer fester umrissen: *Vohu Mano* wird zum Türhüter im Paradies, der Himmel Ahura Mazdas zum Hofe eines orientalischen, von seinem *Diwan* umgebenen Fürsten. In dieser Form ging die Angelologie in das Judentum über und in den Islam. Auch dort sind aber die Engel noch immer konkrete Eigenschaften Gottes: *Uriel,* Glanz Gottes, *Rafael,* Heil Gottes usw. [3]. Daneben werden sie immer mehr, wie die persischen Engel, die Boten Gottes, seine Satrapen und Kuriere. Es ist aber kaum zweifelhaft, daß alle diese Engelmächte ursprünglich selbständige Offenbarungen einer Macht gewesen sind und erst später einer Gottesgestalt als Sendboten sich angeschlossen haben. Für Persien ist das sehr deutlich: *Asha* ist die machtartige Weltordnung, die wir oben kennen lernten. Die Engel sind eben älter als die Götter.

Einen andersartigen Beweis dafür bietet auch der vorpersische jüdische Engelglaube, der sich an den מלאך יהוה knüpft. Er ist eigentlich nicht der Diener Jahves, sondern seine Seele außerhalb, mit ihm identisch, aber dennoch eine Gestalt für sich. Genesis 48, 15f. wird „Engel“ ganz einfach als ein anderer Ausdruck gebraucht für den Gott, der Jakob geführt hat [4] (Lods,

[1] Edv. Lehmann, Zarathustra, en bog om Persernes gamle Tro, 1899–1902, 138.

[2] Ibid. 67. [3] Kohut, 25.

[4] Vgl. Ex. 23, 21, wo der Name, d. h. das Wesen Jahves im Engel ist, der vor den Israeliten hergeht.

266 ff., VAN DER LEEUW, Zielen en Engelen). Man braucht dabei nicht an die Scheu vor Vermenschlichung Jahves zu denken, die zur Engelvorstellung geführt haben sollte. Auch ist der מלאך keine „Abblassung“. Er ist Jahve selbst oder vielmehr ein Stück mächtigen Willens, das Gestalt bekommen hat. Erst später wird er zum Boten.

Und je mehr der Engel zum Boten wird, desto weiter rückt er von der Macht- und Seelenvorstellung ab. Macht und Wille schwinden, es bleibt nur die — allerdings imponierende — Gestalt. Die griechische Iris und Hermes sind solche Boten, von denen Hermes, wie auch der *Angelus bonus* im Sabazioskult (CUMONT, Anges), in seiner Eigenschaft als Psychopomp noch lose mit der Seele zusammenhängt. Odins Raben sind wieder Eigenschaften (*Hugin*, Gedanke, und *Mugin*, Gedächtnis) und *external souls* zugleich. Jupiter kann seinen Adler in genau derselben Weise wie der Zauberer oder die Hexe Seelentiere ausschicken [1].

3. So werden die Engel zu Mittelwesen, Mächten untergeordneten Ranges. Den Juden sind sie nach Paulus die Vermittler des Gesetzes als Zutat zur Verheißung Gottes [2]. Der Maria verkündigen sie, daß der Heiland aus ihr geboren werden wird, den Hirten „große Freude“ des geschehenen Wunders, den Frauen und den Jüngern die Auferstehung. Im Christentum ist ihre Aufgabe, Gott zu loben in alle Ewigkeit [3]. Im Islam ist ihre Speise „Ehre sei Allah“, ihr Trank „Allah ist heilig“.

In den Religionen, die Gott als persönlichen Willen kennen, bleiben die Engel Diener, ihre Aufgabe, Gottes Willen zu verkündigen oder auszuführen. Es kann aufrührerische Engel geben, gefallene und auch böse Engel. Aber alle sind abhängig vom souveränen Willen, der sie letzten Endes bestimmt. Ihre Gestalten mögen die der Natur sein, aber es ist die beherrschte, vom Willen Gottes regierte Natur. Am schönsten ist das ausgedrückt Joh. 1, 51 „ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn“. Die Engelsmacht hat immer einen, der sie trägt.

Sie kann aber auch wieder ganz „Macht“ werden. So im Sternglauben des hellenistischen Zeitalters, der auch im Neuen

---

[1] S. H. Hubert und M. Mauß, Esquisse d'une Théorie générale de la Magie, Année Sociologique 7, 78 ff.

[2] Gal. 3, 19. [3] Offenb. Joh. 7, 11.

Testament anklingt (§ 7). Die „sichtbaren Götter“ (Cumont), welche die Himmelfahrt der Seele zu hindern versuchen, sind unter sich streitende Mächte, die dem Menschen gegenüber eine unerbittliche Notwendigkeit darstellen. Engel und Dämonen werden als *nomina barbara* im Zauber angerufen [1].

Die trägerlose Macht läßt sich aber auch anders würdigen. und auch in diesem Sinne gibt es gute und böse Engel. Die „Himmelskräfte, die auf- und niedersteigen“ in Fausts Monolog, sind davon das klassische Beispiel. In Fechners Ideen erlebte der Engelglaube eine späte dynamistisch gefärbte Apotheose. Die Mächte sind — echt goethisch — nicht tot, sondern lebendige Wesen. Die Erde ist (wie im Hellenismus) „ein Engel, der so reich, frisch und blühend und dabei so fest und in sich einig in den Himmel geht, sein lebendiges Antlitz ganz dem Himmel zuwendend, und mich selbst mit in diesen Himmel tragend —“ [2]. Sogar der Psychopomp fehlt nicht. Aber ob gut oder schlimm, schrecklich oder schön, diese Engel haben ihren Seelencharakter verloren und sind Mächte ohne Beziehung auf einen Träger. D. h. sie sind keine eigentlichen Engel mehr, sondern Dämonen.

Denn der Engelglaube geht zurück auf das *Doppelerlebnis der Gestalt*, einmal in actu, als ungeformte, eigene oder fremde Macht, und einmal idealiter als losgelöste, geformte Macht. Wie der Mensch sich selbst zweimal erlebt, einmal als sich — und er kann sich dabei nichts vorstellen, — und einmal als Doppelgänger-Seele-Engel, so erlebt er auch Gott zweimal, einmal als unvorstellbare Macht und Willen, und einmal als gestaltete Präsenz [3]. Für die Gedanken der Offenbarung und für die Art der Gottesvorstellung ist somit der Engelglaube gleich wichtig.

Und es ist kein Zufall, daß den zentralen christlichen Gedanken immer noch etwas von der Engelvorstellung anhaftet: Christus hieß ein Engel; im *Pastor* des Hermas werden die Ausdrücke „Sohn Gottes“, der „Heilige Geist“, der Erzengel Michael und der „herrliche“ oder „hochheilige Engel“ in unentwirrbarer Weise durcheinander gebraucht. Justin nennt den himmlischen Christus bald „Engel des großen Rats“, „Sohn Gottes“, Engel und Sendbote Gottes, „Herrn der Kräfte“ (d. h. Engel) und

[1] Vgl. E. Peterson, Rh. Museum, N. F. 75, Engel- und Dämonennamen.

[2] G. Th. Fechner, Über die Seelenfrage, 1861, 170.

[3] Van der Leeuw, Psychologie und Religionsgeschichte, 11.

„Weisheit“ (auch eine Engelvorstellung). Die Himmelfahrt des Jesaia spricht vom „Engel des Heiligen Geistes“ (VAN DER LEEUW, Zielen en Engelen 228 f.). Der Heilige Geist hat die Gestalt einer Taube, einer richtigen *external soul.* Der Logos findet sein Prototyp in *Ὄσσα Διὸς ἄγγελος* [1], — war doch das Wort Zweck der Sendung. Dies alles kann uns, da das Wesen der christlichen Verkündigung ja eine Mitteilung Gottes ist durch eine Gestalt, die mit ihm eines Wesens ist, ein „Doppelerlebnis“ Gottes also, nicht Wunder nehmen. Und so ist es auch nicht zufällig, daß auf dem Höhepunkt der christlichen Anbetung der große eucharistische Lobgesang von Menschen *und Engeln* angestimmt wird; die Mächte haben nur die einzige Aufgabe, den Gott zu loben, der Gestalt angenommen hat: *ideo cum Angelis et Archangelis, cum Thronis et Dominationibus, cumque omni militia caelestis exercitus, hymnum gloriae tuae canimus.*

§ 17. MACHT UND WILLE GESTALTET IM NAMEN.

H. USENER, Götternamen [2], 1929. — A. BERTHOLET, Götterspaltung und Göttervereinigung, 1933.

1. Daß die Vorstellung eines irgendwie persönlichen Gottes der Religion nicht notwendig ist, haben wir schon gelegentlich bemerken können. Überhaupt ist der Begriff „Persönlichkeit“ ein ziemlich moderner und künstlicher. In der Welt der Religion halten wir uns wohl besser an „Wille“ und „Gestalt“. Und sogar die Gestalt ist nicht immer mit dem Willen verbunden. Der Mensch, der sich mit einer Macht auseinandersetzen muß und in ihr einen Willen erlebt, versucht allerdings diesem Erlebnis einen Umriß zu geben, es von andern ähnlichen Erlebnissen abzugrenzen. Er tut dies, indem er demselben einen *Namen* gibt. Denn der Name ist nicht eine Bezeichnung, sondern eine auf ein Wort gebrachte Wesenhaftigkeit. Jahve erschafft die Tiere und führt sie Adam zu. Dieser sagt etwas dazu und was er sagt, das ist ihr Name [2]. Der Name der Dinge ist da, noch bevor sie eine „Persönlichkeit“ erhalten. Der Gottesname ist da, noch ehe „Gott“ da ist.

Im Namen spiegelt sich der erfahrene Wille. Aber auch die

---

[1] Ilias II, 93.

[2] Gen. 2, 19.

erfahrene Macht. Das Außergewöhnliche, Auffallende, wenn es einen Namen bekommt, bleibt nichtsdestoweniger oft *mana*-artig allgemein. Riesige Zedern sind „Zedern des El“ [1]. Die Sprache des Fluches hat diese primitive Verwendung des Namens zur Andeutung des Übermächtigen bewahrt. Wem etwas Besonderes aufstößt, der sagt: Gott, *nom de Dieu*; er beschreibt etwas Auffallendes als „sakermentsch“, und weiß selbst nicht, wie viel urtümliches Empfinden aus seinem Munde redet. Macht wird konstatiert und auf einen Namen gebracht. Die Pluralform soll dabei die Unbestimmtheit, bei der das Erlebnis mächtiger ist als die Gestaltung, ausdrücken. Gott ist *Elohim*. Die Germanen erleben die Macht der „Waltenden“, die in Meer, Wald und Feld herrschen [2]. Auch Griechenland kannte solche Kollektivmächte, deren Unpersönlichkeit der Plural ausdrückt, und die nur zusammen, als Genus, „walten“: die *Nymphen* am Quell und im Wald, die *Semnai*, *Musen*, *Moiren*, *Horen*, *Artemiden* (auch diese ursprünglich im Plural!), *Pane*, *Seilenen*, *Anakes* (Fürsten) usw. Die keltische Welt kennt die „Mütter“, die zu Dreien auftreten und als die „Drei Marien“ im Volksglauben weiterleben. Sogar das alte Ägypten kannte schon die sieben *Hathoren*, Vorläuferinnen der *Eileithyien* und der sieben Feen, die an der Wiege des neugeborenen Kindes stehen.

Dies ist kein Polytheismus und auch kein Polydämonismus. Es ist eine Gestaltung der Macht und des Willens sozusagen als Chorus des Dramas; die eigentlichen *dramatis personae* fehlen noch. Wie der Mensch seine eigene Macht zu einer Mehrzahl von „Seelen“ gestaltet (s. § 40), so zeigt die Macht der Welt ihm nicht die scharf umrissenen Züge einer Person, sondern den Tanz der Chariten, den Sturm der Horen.

Je nachdem aber der Unmittelbarkeit des Machterlebnisses ein zweites selbstgestaltetes Erlebnis folgt, verschärfen sich die persönlichen Züge. Das eigentliche numinose Erlebnis ist formlos, es hat keine Struktur, es ist die Berührung der Macht, die Begegnung des Willens. Erst das Doppelerlebnis der Gestalt zeitigt Dämonen und Götter. Es wäre falsch, hier der „Phantasie“ eine beträchtliche Rolle zuzusprechen. Es herrscht hier kein regelloses Phantasieren vor, sondern Gestaltung; die formlose Macht, der zwecklose Wille bekommen verständliche

---

[1] Ps. 80, 11.

[2] Nilsson, AR 22, 1923—24, 384.

Zusammenhänge, die sich zu einer individuell ausgeprägten Ganzheit vereinigen [1].

Der Name nun, den die Gottheit anfänglich trägt, ist genau so allgemein und kollektiv wie sie selbst. Der Name ist noch kein Eigenname, sondern Eigenschaftswort. Wie Adam die Tiere, benennt der Mensch seine Erlebnisse nach ihrer Art. „Der Schwarze oder der Blonde, der Wilde oder Winterliche und der Lichte sind ältere Paare als Aigeus und Lykos, oder gar als Lykurgos und Dionysos, Nestor und Lyaios“ [2]. Der Name gibt der Macht, dem Willen deutliche Gestalt und festen Gehalt. Der Name ist also keineswegs eine Abstraktion. Im Gegenteil: er ist nicht bloß wesentlich, sondern auch konkret, fast körperlich. Den alten Ägyptern galten die Namen der Götter als Glieder: „Das ist Rē, der seine Namen schuf als Herr der Götterneunheit. Was soll das heißen? Das ist Rē, der seine Glieder schafft: da entstanden die Götter, die in seinem Gefolge sind“ [3]. — Erst durch den Namen gelangen die Götter zu einer Geschichte, zum Mythus. Ist doch der Mythus nichts anderes als das „Doppelerlebnis der Gestalt“, das Gotteserlebnis aufs neue, nunmehr indirekt, strukturiert, gestaltet, erfahren [4]. Darum will der Mensch den Namen des Gottes kennen; erst dann kann er etwas mit ihm anfangen, mit ihm leben, sich mit ihm auseinandersetzen, womöglich ihn — in der Magie — beherrschen. Die Kinder Israel, meint Moses, werden ihn fragen, wie der Name lautet dessen, der ihn gesandt [5].

Es wäre möglich und vielleicht sogar wünschenswert, eine Typologie der Religionen zu schreiben nach ihren Antworten auf die Frage: Trägt Gott einen Namen? Denn die Mannigfaltigkeit ist groß: entweder hat Gott keinen Namen oder man nennt ihn mit einem Gattungsnamen in der Pluralform, oder er wird einzig

[1] Die niederländische Sprache hat ein schönes Wort „verbeelding“, das die Regellosigkeit der „Phantasie“ vermeidet, dem ästhetischen Moment in der Gestaltung aber Rechnung trägt.

[2] H. Usener, Göttliche Synonyme, Kleine Schriften IV. 1913, 304.

[3] Totenbuch, Ausg. Ed. Naville, Kap. 17, 6 f.

[4] Dasselbe meint wohl Lévy-Bruhl in dem schönen Passus, Fonctions, 434: „Les mythes, seraient-ils donc, eux aussi, des produits de la mentalité primitive qui apparaissent quand elle s'efforce de réaliser une participation qui n'est plus sentie comme immédiate, quand elle a recours à des intermédiaires, à des véhicules, destinés à assurer une communion qui n'est plus vécue?“

[5] Ex. 3, 13.

durch das bezeichnet, was er tut, oder endlich er hat einen eigenen Namen im eigentlichen Sinne. Die Israeliten haben nicht eher Ruhe gefunden, bis sie ihrem Gott einen wahren Eigennamen gegeben. Das bedeutete, daß man diesen Gott erkennen konnte, daß er sich zu erkennen gab. Auf der andern Seite kann sich der Gott Goethes, der keinen Namen hat, nicht offenbaren. Denn der Name ist nicht nur eine Bezeichnung, eine Technik; er ist „die Seele" eines Wesens; man gebraucht ihn nicht, um ein Wesen vom andern zu unterscheiden, sondern um seinem Sein eine Form zu geben[1]. Darum ist die Namengebung das Vorrecht des Menschen; er erfindet für die einzelnen Dinge eigene Namen[2] und schafft sich so seine „Welt" ihm bekannter Wesen.

Die Bedingung für jeden Verkehr mit der Gottheit ist mithin, daß man ihren Namen kennt. Der Römer unterscheidet die *di certi* von den *incerti*. Die ersteren kennt er mit Namen, er kann sie anrufen, ihre Macht einschalten in sein Leben. Die zweite Kategorie darf man aber nicht vergessen. Denn es gibt zahllose Mächte und wenn man nicht sicher ist, daß man ihren rechten Namen weiß, so soll man jedenfalls einen leeren Raum für sie lassen, ein Altar dem *ἄγνωστος θεός* gewidmet, eine Formel *sive deus sive dea, sive quo alio nomine fas est appellare* [3]. Man hat dann vorgesorgt. Keine Macht wird sich jetzt dem Gebet entziehen können. So ist es möglich, daß ein ganzer Hymnus nur aus zwei Sätzen besteht, wie im Altägyptischen: „du erwachst in Frieden, dein Erwachen ist friedlich", während alles andere neunundzwanzig Namen sind. Der Rezitator kann dann selbst variieren und ausbreiten[4]. Die Namen sind in manchen Götterhymnen wie der General-Baß, der vom Beter nach eigenem Ermessen ausgeführt wird.

2. Die Römer hatten in ihren *Indigitamenta* geheime Listen von Götternamen, die bei der offiziellen Anrufung der Götter herangezogen wurden. „Es gibt viele Götter, die, jeder auf seinem

[1] Pedersen, Israel, I, 193.

[2] Stefan George, Der siebente Ring. Vgl. Horaz, Sat., I, 3, 102 ff.

[3] Gellius, Noctes atticae II, 28, 2 ff.. – G. Appel, De Romanorum precationibus, 1909, 14, 76 ff. – E. Norden, Agnostos Theos.[2] 1926, 143 ff. Theol. Wörterb. zum Neuen Test. s. v. *Ἄγνωστος*.

[4] A. Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen (Abh. K. preuß. Ak. 1911), 50 f.

Gebiet, das Leben der Menschen unterstützen. Will man sie erkennen, so geben die *indigitamentorum libri* ausführliche Anleitungen. Aber alle diese Götter bestimmen einen jeden von uns nur ein einziges Mal; daher betet man sie nicht das ganze Leben hindurch an"[1]. Die Namen der Haus- und Familiengötter waren ebenfalls geheim. Überhaupt sind es die Römer, deren Vorstellungen uns den tiefsten Einblick gewähren in das Wesen der Götternamen und ihre Funktion als Gestaltungen der Macht. Aber das ist nicht so zu verstehen, als gäbe es sonst in dieser Hinsicht nichts das bedeutungsvoll wäre: überall ist die Struktur der Götternamen oder der Sondergötter ein unentbehrliches Zwischenglied zwischen der formlosen Macht und der geformten Gottesgestalt. Ein Zwischenglied, natürlich nicht im chronologischen, sondern im strukturpsychologischen Sinne, besser: eine verständliche Beziehung.

Überall offenbaren sich sehr verschiedene Mächte. Das griechische Wort *daimon* ist „bloß ein Ausdruck für den Glauben, daß eine bestimmte Wirkung von einer höheren Macht hervorgebracht wurde"[2]. Eigentlich sollte also jedes Machterlebnis, jede Begegnung mit einem überlegenen Willen zu einer Gottesgestalt führen. Das ist auch manchmal der Fall. Nicht immer, und wir dürfen deshalb nicht die Sondergötter als ein notwendiges Glied der Evolution des Gottesgedankens betrachten, sondern bloß als eine verständliche Beziehung, die ob sie nun vorkommt oder nicht, strukturnotwendig ist. Aus den vielen, ja zahllosen Mächten, die sich in Wald und Feld, in Haus und Arbeit dem Menschen zu erkennen geben, aus den „Waltenden", die im Volksglauben oft einfach als „er" oder „sie" bezeichnet werden, aus der unendlichen Mannigfaltigkeit von Garben (und birgt nicht eine jede eine wundersame Macht ?), Bergen (und weckt nicht jeder seinen besonderen Schauder?), Arbeit (erfordert nicht eine jede besondere Kräfte?) wird durch den Namen eine Nenn- und Zählbarkeit.

Dies ist kein Verfahren der Abstraktion [3]. Zu Unrecht wird oft

---

[1] Censorinus, De die natali, III, 3. Vgl. Servius, in Georg. I, 21; Carl Koch, Der römische Juppiter, 1937; Silvio Ferri, Divinità ignote, 1929.

[2] Nilsson, Den grek. Rel. Historia, 187.

[3] In der Religionsgeschichte sind „Abstraktionen" nicht sehr häufig. Die iranischen „abstrakten" Götter sind, wie Nyberg, 86 f., gezeigt hat, eher Kollektivwesen.

die Gestaltung durch den Namen verwechselt mit der Allegorese, wie *wir* sie kennen [1]. Es macht aber einen großen Unterschied, ob wir hoffen, daß uns Pluvius gnädig sei, oder ob die Primitiven und Alten einen Regengott anrufen. Der „Regengott" ist uns eine Abstraktion aus dem mythologischen Handbuch; dem primitiven und antiken Menschen ist er eine lebendige, durch den Namen dürftig geformte Macht.

Ein Erlebnis gehört nicht zu Gott, sondern es hat seinen „zugehörigen Gott"; der Prophet und Reinigungspriester Epimenides läßt, als eine Seuche Attika verheert, schwarze und weiße Schafe auf dem Areiopagos los. Wo sie sich niederlegen, soll man opfern *τῷ προσήκοντι θεῷ*, dem Gotte, den es angeht. Die Altare dieser Götter sind *βωμοὶ ἀνωνύμοι* [2]. Odysseus wird an die Küste von Scheria verschlagen und ruft den Gott des Stromes an, dessen Mündung er erreicht: Höre mich, Herrscher, wer du auch seist, du Sehnlicherflehter! [3] Keine Abstraktion, sondern ein sehr konkretes Erlebnis, keine Theorie, sondern empirische Machtkonstatierung schuf die Sondergötter. Es handelt sich nicht um eine Macht überhaupt, noch weniger um eine abstrakte Idee der Macht, sondern um *diese* aktuelle Macht, mit der man es im Augenblick zu tun hat, die „es angeht". Horatius Cocles, der in den Tiber springt, ruft nicht die Gottheit an, sondern einfach den Fluss: *Tiberine pater, te sancte precor, haec arma et hunc militem propitio flumine accipias* [4]. Horatius kennt den Namen des Flusses, Odysseus kannte diesen nicht und mußte sich mit dem allgemeinen Titel *ἄναξ* aushelfen. Der Name gibt dem *θεός τις*, wie die Griechen sagen, Konsistenz und erleichtert die Möglichkeit des Anrufens [5].

Usener erfand die Ausdrücke „Augenblicksgötter" und „Sondergötter". Zumal beim ersten Ausdruck sollen wir uns immer wieder vergegenwärtigen, daß er keineswegs eine bestimmte Phase in der Evolution des Gottesbegriffs wiedergibt. Reine Augenblicksgötter dürfte es nur wenige geben. Die mei-

---

[1] So noch Fr. Heiler, Das Gebet [5], 1923, 113.

[2] Diog. Laert., Epimenides. — C. Pascal, Il Culto degli Dei gnoti a Roma, Bull. della Comm. arch., 1894, 191.

[3] Odyssee V, 445.

[4] Livius II, 10 f.

[5] *θεός τις* führt das Schiff Agamemnons im Sturm, Äschylus, Agam. 661 ff.

sten Augenblickserlebnisse gehen vorüber, vielleicht mit einer Anrufung eines unbenannten *ϑεός τις*. Ein einziges Mal bekommt auch dieser einen Namen: der Gott, der Hannibal vor der Porta Capena zum Rückzug zwang, erhielt als *Rediculus* ein fanum, die Stimme, die das Nahen der Gallier verkündete, einen Altar unter dem Namen des *Ajus Locutius*[1]. Usener konstruiert wie folgt die Entstehung des Blitzgottes: „er war der Gott, der in dem einzelnen Blitz zur Erde fuhr und dort Wohnung nahm. Er ist ein anschauliches Beispiel für das, was ich Augenblicksgott genannt habe, d. h. für einen religiösen Begriff, der von einer einzelnen Erscheinung veranlaßt wird und sich nicht über diese erhebt“. Der einzelne *Keraunos* wäre dann zu einem Sondergotte des Blitzes überhaupt geworden, um schließlich als Epitheton *keraunios* in eine umfassendere Gottesgestalt überzugehen *(Zeus keraunios)*. Dasselbe gilt für Rom, wo *Fulgur* neben *Jupiter Fulgur, Jupiter Fulminator* vorkommt[2]. Nun ist allerdings der Augenblicksgott, abgesehen von den vereinzelten Fällen der wirklichen Verehrung, eine „Abstraktion, indem man sozusagen das primitive Vorstellungsvermögen rein züchtet“[3]. Besser als das Wort „Abstraktion“, das unwillkürlich das theoretische Moment betont, ist der Ausdruck „verständliche Beziehung“. Wir verstehen den Weg vom einmaligen, augenblicklichen Erlebnis zur bleibenden Gestalt mittels des Augenblicksgottes. Wesentlich hat Usener aber noch immer recht: „nur endliche, begrenzte Erscheinungen und Verhältnisse sind es, in und an denen das Gefühl des Unendlichen in das Bewußtsein tritt .... Nicht das Unendliche, sondern etwas Unendliches, Göttliches stellt sich dem Menschen dar und wird im Geiste aufgefaßt, in der Sprache ausgeprägt“ (Usener 276). In der Paradoxie dieses „etwas Unendlichen“ webt das ganze Wunder der religiösen Auffassung, in ihr ist die Begrenzung nicht nur in der anthropomorphen Gestalt, sondern auch im Dogma, im Wort überhaupt vorgezeichnet.

---

1 G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer², 1912, 55. — Für Rediculus: Plinius, Hist. nat., X, 122; Varro, Menipp. Sat. fr. 213 bei Nonnus, 47, M; Für Ajus Locutius: Titus Livius, V, 36, 6; 50, 5; 52, 11; Varro bei Gellius, Noct. att. 26, 17, 2; Cicero, De divin. I, 101; II, 69.

2 H. Usener, Keraunos, Kleine Schriften IV, 481 ff.

3 M. P. Nilsson, Primitive Religion, 1911, 41 ff. Vgl. auch Wundt, Völkerpsychologie IV, 560 ff.; R. M. Meyer, AR 11, 1908, 333.

In jeder Gottheit steckt ein Element der Augenblicklichkeit, der Besonderheit. Jahwe sogar ist der „Gott, der Israel aus dem Lande Ägypten geführt hat". Aber was den eigentlichen Sondergott macht, ist der Name. Dieser zwingt die Gestalt zu bleiben, und verbürgt, daß der Mensch sie immer wieder findet. Die Zahl dieser Numina ist unbeschränkt. Jede Lebensverrichtung, jedes Erlebnis hat seinen Gott. „Der Augenblick also, in welchem ein Gegenstand oder dessen auffallende Eigenschaften zum menschlichen Gemüt und Leben in irgendeine merkliche, sei es angenehme oder abstoßende Beziehung treten, ist die Geburtsstunde eines *tro* im Bewußtsein des Eweers" [1]. Dieser verehrt eine Marktmutter, *Asino,* den Markt selbst, *Asi,* den Reichtum, *Ablo* [2]. Für unser Bewußtsein ist der Markt ein sehr dingliches Ding, der Reichtum aber eine Abstraktion. Dem Eweer sind beide lebendige Mächte, denen er mittels eines Namens nahekommen kann.

Die Römer, die, wie schon gesagt, den Genius dieser Gestaltung durch den Namen in besonderem Maße besaßen (BERTHOLET, Götterspaltung 10) begleiteten in der Tat auch das kleinste Ereignis mit Anrufung eines Sondergottes. „*Venilia,* sagt Varro, ist die Woge, die sich dem Ufer nähert, Salacia ist jene, die auf das offene Meer zurückkehrt." — „Warum, so fragt der Hl. Augustin, der uns dieses Fragment des römischen Gottesgelehrten bewahrt hat, warum zwei Göttinnen, wo doch steigende und fallende Welle eines sind? Das ist sicher das unsinnige Verlangen, viele Götter zu haben" [3]. Dieses „unsinnige Verlangen" ist nichts anderes als der religiöse Geist der Römer. Die Landwirtschaft kennt drei Götter des Pflügens, *Vervactor, Reparator, Imporcitor,* der Acker wird ja dreimal gepflügt. *Insitor* überwacht die Aussaat, *Saritor* das Ausräuten des Unkrauts, *Messor* das Mähen, *Conditor* die Aufspeicherung, *Sterculinius* das Düngen, usw. Das Wachstum der Saat in der Erde steht unter der Obhut der *Seia,* das Keimen und Ausschlagen unter *Proserpina; Segesta* besorgt das Wachstum über der Erde, *Volutina* die Entwicklung der Knospe, *Flora* die Blüte, *Matura* das Reifen. Auch die anderen

---

[1] J. Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo, 1911, 8.
[2] Ibid., 132 ff.
[3] Augustinus, De civit. Dei, 7, 22. Vgl. H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der civitas Dei Augustins, 1930.

Sorgen des Landmannes unterstehen eigenen Göttern: die Rinderzucht der *Bubona*, die Pferdezucht der *Epona*, die Bienenzucht der *Mellona*, während *Pomona* der Baumzucht vorsteht[1]. Im Menschenleben ist es genau so: *Domiducus* überwacht das Heimführen der Braut, *Liber* befreit den Mann durch den Samenerguß, *Libera* die Frau (Lehmann-Haas, Textbuch, 221 f.). Der neugeborene Mensch wird bis in die kleinsten Kleinigkeiten unter die Mächte gleichsam verteilt: *Alemona* nährt den Foetus, *Vagitanus* öffnet des Kindes Mund beim ersten Schrei, *Levana* hebt es vom Boden auf, *Cunina* schützt die Wiege, *Statanus* lehrt es das Stehen, *Fabulinus* das Reden, usw.[2]. Aber auch konkrete Gegenstände werden durch den Namen zu Mächten, die angerufen werden können: im Hause ist *Janus* die Tür, *Vesta* der Herd, *Cardea* und *Limentinus* gehören zur Schwelle[3].

Varro gibt nicht nur die Götter an, sondern er macht uns auch mit dem Bereich ihrer Handlungen bekannt. Denn es nützt nicht, einen Arzt zu kennen, wenn man nicht weiß, daß er die Heilkunst ausübt. Um unserer Gesundheit willen müssen wir Äskulap anrufen und wissen, daß diese Zuflucht von uns verlangt wird. Zur Sicherung unseres Lebensunterhalts müssen wir wissen, wer Schmied, wer Bäcker usw. ist. Ebenso müssen wir erkennen, auf welche Lebenslagen sich Zuständigkeit, Macht und Autorität der verschiedenen Götter anwenden lassen, um sie im gegebenen Falle anzurufen. Kennen wir sie nicht, es würde uns wie den Schauspielern des *Mimus* ergehen, die den *Liber* um Wasser und die wasserspendenden Göttinnen um Wein ersuchten[4].

Die Religion der Sondergötter ist mithin mehr praktisch als abstrakt, die Distanz vom Erlebnis ist noch sehr klein. „Sämtliche Gottheiten", sagt Wissowa von Rom, „sind sozusagen rein praktisch gedacht als wirksam in all denjenigen Dingen,

[1] S. Wide, Einleitung in die Altertumswissenschaft II, 1912, 240 f. (jetzt 4. Aufl. von S. Wide u. M. P. Nilsson, 1931).

[2] Wide, 241.

[3] Ibid.

[4] Augustin, De Civ. Dei, IV, 22 —Eine Aufstellung der griechischen Sondergötter gibt L. R. Farnell, The place of the „Sondergötter" in greek polytheism (Anthrop. Essays pres. to E. B. Tylor, 1907), 81 ff. Unter andern sind hier aufgeführt: *Εὔνοστος*, die Göttin der Mühle, *Αὐξησία*, *Θαλλώ*, *Καρπώ*, *'Ερίβοια*, die Göttin des Viehs, *ἐπιτέγιος ἥρως*, der Heros des Daches, *τειχοφύλαξ*, *Ταράξιππος*, der die Pferde scheu macht usw.

mit denen der Römer im Gange des gewöhnlichen Lebens zu tun hat. . . . . Die große Anzahl von Götternamen und die unbegrenzte Menge göttlicher Wesen, denen wir in der altrömischen Religion begegnen, beruht also keineswegs auf einer besonderen Vielseitigkeit der religiösen Vorstellungen, sondern nur auf dem Bedürfnisse im Nächstliegenden und Alltäglichen das göttliche Walten zu erkennen und sich mit ihm in Einklang zu setzen"[1]. In diesem Sinne müssen wir nun auch die Gottheiten verstehen, die sich unsern Vorstellungsgewohnheiten als reine Abstraktionen, sog. Eigenschaftsgötter darbieten [2]. Statt zu sagen: diese Gottheiten sind nichts als Eigenschaften, d. h. Abstraktionen, sollen wir uns vielmehr wie folgt ausdrücken: die „Eigenschaften", die auch wir an den Gottheiten, am Gott des Judentums und des Christentums, noch kennen, ihre Stärke, Langmut, Gerechtigkeit, sind verbegrifflichte Erlebnisse, die ursprünglich eine eigene, wenn auch dürftige und nur durch den Namen vermittelte Gestalt besaßen. Es gibt zunächst Eigenschaften Gottes, erst dann Gott. Wie es zunächst schattige Bäume, sonnige Gefilde, blauen Himmel gibt, und erst dann die Landschaft. Das ist es, was Usener, wenn ihm auch der erlebnismäßige Charakter der Gottesvorstellung noch nicht ganz aufgegangen war, entdeckte, als er nach einer schlaflosen Nacht im Kolleg seine Meinung, die vielen Gottheiten seien durch Abspaltung aus der einen hervorgegangen, dahin widerrief, daß die Vielheit am Anfang stehe und erst allmählich aus ihr sich die einzelnen „großen" Götter losgemacht haben [3]. Allerdings möchten wir auch hier die Ausdrücke „ursprünglich" und „Anfang" nicht rein historisch und noch weniger chronologisch verstehen, sondern bloß strukturpsychologisch. Es handelt sich für uns hier, wie immer, nicht um die faktische Genesis der Gottesanschauung, sondern um das Verständnis ihres Aufbaus [4].

Paian war den Griechen die Heilkraft, aber eigentlich die Macht, die in der Krankenbeschwörung steckte, wir würden sagen: das personifizierte Rezept. *Damia* und *Auxesia* scheinen uns „Personifikationen" des Wachstums, die zweite mit ihrem redenden Namen jedenfalls sehr durchsichtig. Sie besitzen aber einen altertümlichen Kult auf Aegina und im Peloponnes

[1] Religion und Kultus, 20 ff. [2] Wissowa, 271 ff.
[3] Vgl. A. Dieterich, Kleine Schriften, 1911, 354 ff.
[4] Vgl. hierzu auch WUNDT, Völkerpsych. VI, 8.

(USENER, 129 ff.). *Nike* ist uns die „Siegesgöttin", d. h. eine dekorative Figur; den Griechen aber war sie die konkrete Macht des Sieges.

Den Indern wurde das sehr reelle *Brahman*, der mächtige Opferspruch, zur höchsten Gottheit, daneben die Macht einzelner Sachen durch Zusammensetzung mit *pati* angedeutet: *Brahmanaspati, (Bṛhaspati)* der Herr des Gebets, *Kšetrasyapati*, der Herr des Feldes (BETH, Einführung, 20)[1]. Das ist keine Begriffsbildung, sondern elementare Gestaltung. Die mittelalterlichen allegorischen Figuren, die wir als blutlose Allegorien zu verdammen geneigt sind, haben etwas von der Lebendigkeit der Sondergötter: dem Mittelalter wird noch weithin jeder Gedanke, jedes Erlebnis zur Gestalt. „Wir können uns nur mit Mühe etwas vorstellen unter *Bel accueil, Doulce Mercy, Humble Requeste* (Gestalten des *Roman de la Rose*). Aber für die Zeitgenossen hatten sie eine mit lebendiger Form bekleidete und mit Leidenschaft gefärbte Wesentlichkeit, die sie ganz in eine Linie bringt mit den römischen Spezialgöttern" [2]. Wenn in der Literatur und bei den Malern *Quarème* eine Gestalt ist[3], so braucht uns das nicht zu verwundern; leben doch noch heute *Karneval, Kirmes* usw. als Gestalten im Volksbrauch.

Die Römer trieben das Eigenschaftswesen so weit, daß sie sich eine große Anzahl Götter nur in Verbindung mit einem Träger vorstellen konnten; man weiß da nicht ob man es mit Göttern oder mit Seelen zu tun hat. So gibt es Heeresgottheiten: *Bonus Eventus, Fortuna, Victoria*, die den Augustus, den *exercitus*, die *legio* usw. als Träger haben können[4]. Jeder Imperator hat seine eigne *Victoria* [5]. Eine jede Kraft spezialisiert sich sofort. Die Macht im Allgemeinen wird zur Siegeskraft, diese wiederum zur Siegeskraft eines bestimmten Führers, einer gewissen Truppe. So gibt es eine *Victoria Sullana*, eine *Victoria Caesaris* und eine

---

[1] Vgl. E. Cassirer, Philosophie der Symbolischen Formen. II. Das mythische Denken, 1925, 256 f., der auch auf die Endung — *tar (Savitar* usw. hinweist. — Oldenberg, Rel. d. Veda, 63 ff.

[2] J. Huizinga, Herfsttij der Middeleeuwen, 1919, 351.

[3] Ibid., 354.

[4] A. von Domaszewski, Abhandlungen zur römischen Religion, 1909, 104 ff.

[5] A. Piganiol, Recherches sur les jeux romains, 1923, 122 f., 139. – A. von Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres, 1895, 37. – Wissowa, 127 ff.

Victoria Augustana. Ebenso verhält es sich mit den Mächten *Honor, Virtus, Pietas, Disciplina*; und wie wenig unser Unterschied zwischen konkret und abstrakt gemacht wird, geht daraus hervor, daß als *Di militares* miteinander verehrt werden: Jupiter, Mars, *Victoria*, der *Genius, Virtus*, die *Aquilae sanctae* und die *signa* einer *legio* [1]. Das sind also nach unsern Begriffen zwei „große Götter", eine Art Schutzgeist-Seele *(genius)*, zwei abstrakte Begriffe *(Victoria* und *Virtus)* und eine Art Fetische (die Adler und Feldzeichen). Der Römer läßt aber den Unterschied nicht gelten.

Einen Augenblick konnte man meinen, eine Ausnahme feststellen zu müssen, was die halbe Gestaltung im römischen Gottesglauben betrifft. Man fand nämlich bei Gellius [2] Götterpaare, die auf den ersten Blick eine Götterheirat vorauszusetzen schienen. *Nerio Martis, Salacia Neptuni, Lua Saturni,* waren das nicht einfach die Ehegenossinnen der genannten Götter und war somit die ganze spezifisch römische Namensgestaltung nicht ein Irrtum? Ein zweiter Blick aber belehrte, daß die *Nerio Martis* nur die männliche Kraft des Gottes, die *Salacia Neptuni* die Springkraft des Wassers, die *Lua Saturni* die Keimkraft der Saat waren [3]. Einen Ansatz zu einer solchen Namensgestaltung kennen auch wir noch, indem wir von der Majestät des Königs reden, von des Papstes Heiligkeit, von der Exzellenz eines Ministers. Es handelt sich dabei gewiß nicht um ein Bestreben, die genannten Persönlichkeiten zu Abstraktionen zu machen. Der Titel ist vielmehr ein Kompromiß zwischen Individualität und Macht, ein Mittelding zwischen der Sondergestalt des Trägers und der von ihm getragenen, überpersönlichen Macht.

Wird aber der Name nicht mehr als lebendige Mächtigkeit empfunden, so verkommt der Sondergott und wird zu einem Epitheton eines „großen Gottes", d. h. eines Sondergottes, der größeres Glück gehabt hat. Er wird zum „Hörigen" des großen Gottes (Usener, 272). Die „Herrin", die ursprünglich

---

[1] von Domaszewski, Religion des römischen Heeres, 44, 19.

[2] Noctes atticae, 13, 23.

[3] von Domaszewski, Abhandl., 104 ff. – Wissowa, 134 ff. – W. Warde Fowler, The religious experience of the roman people, 1911, 481 ff. – G. van der Leeuw, God, Macht en Ziel, Theol. Tydschr. 1918, 123 ff. – Kurt Latte, AR 24, 1927, 253 f.

ihren eigenen Machtbereich hatte als Lokalgöttin der heimatlichen Triften, wurde als *δέσποινα, domina, Donna* zum Titel der Demeter, Isis, Cybele, Maria (Usener, 216 ff.). *Meilichios*, „der der Befriedigung", „nichts als der personifizierte Schatten oder Traum, entstanden aus den Empfindungen des Rituals — ungefähr, um ein bekanntes Bild zu gebrauchen, wie der Weihnachtsmann eine Projektion unsrer Festgewohnheiten ist" [1], wurde zum Epitheton des Zeus Meilichios. *Aphiktor*, Namensgestaltung des Gebets der Versammelten und des Schreis der Gesamtheit [2], fiel ebenfalls als Titel dem Olympier zu.

Das unendlich wechselnde Machterlebnis, die Begegnung mit der immer neuen Überlegenheit, vereinfachen sich in der Namensgestaltung. Aus den vielen Herdfeuern wird eine *Vesta publica*, aus den zahllosen Haustüren ein *Janus* auf dem Forum, aus den vielen Grenzsteinen schließlich ein *Terminus* auf dem Kapitol, aus den tausenden seelenartigen Schutzgeistern der Weiber eine *Juno* [3]. Eine Begebenheit ist zunächst nur sie selbst. Und so lange sie ursprünglich aufgefaßt wird, widersetzt sie sich der Gestaltung. In den primitiven Sprachen ist der Mann, der kommt, ein anderer, als der Mann, der geht. In der primitiven Religion ist der Gott, der kommt, ein anderer als der, welcher geht. Das Erlebnis ist noch in seiner ursprünglichen Augenblicklichkeit gegenwärtig (Usener, 317 ff.). Es war aber auch Religion, als die „Alten für jede hilfreiche Begebenheit den Gott, dem sie angehörte, mit einem eignen Beinamen begabten und einen eignen Tempel ihm bauten; sie hatten eine Tat des Universums aufgefaßt und bezeichneten so ihre Individualität und ihren Charakter" [4].

Dieser Auffassung des Göttlichen fehlt die Gestalt. Darum besaßen die Griechen, die mit einem starken plastischen Denken und Fühlen begabt waren, nicht in gleichem Maße wie die Römer

---

[1] G. Murray, Five Stages of greek Religion, 1925, 30.

[2] Ibid. 43; vgl. Wide, 176 f.

[3] E. Samter, Die Entwicklung des Terminuskults, AR 16, 1913, 142 ff. Denn Juno ist nicht etwa die weibliche Form von Juppiter (Jovpiter). Vgl. W. F. Otto, Philologus, N. F. XVIII, 177 ff. — Andere Auffassung: C. Koch, Der röm. Juppiter. 103 ff.

[4] So schrieb, mit wundervoller Beobachtungsgabe, wenn auch in romantischer Sprache, im Jahre 1799 David Friedrich Schleiermacher in den Reden über die Religion, 1. Aufl. 56 f.

den Geist der Sondergötter[1]. Wenn zum Namen die lebende Gestalt hinzutritt, dann erscheinen die „Götter", wie wir sie aus den großen polytheistischen Religionen Griechenlands, des vedischen Indien, des vorzarathustrischen Persien und des Skandinavien zur Wikingerzeit kennen. Übrigens nehmen gewisse Sondergötter, die keinen Eigennamen haben (*elohim*), eine Persönlichkeit an, die ihre Ausschließlichkeit zum Ausdruck bringt (*Jahwe*).

3. „Gott" ist nicht der Spezialist der Handbücher. Da gibt es „Götter" des Handels, der Liebe und der Wissenschaft. Jeder hat sein Geschäft. Gott aber ist kein Geschäftsführer, sondern ein Erlebnis. So verstehen wir, daß unbezweifelt polytheistische Religionen, wie die altägyptische oder die griechische, einfach von „Gott" reden, wenn es sich darum handelt, ein bestimmtes Ereignis als Offenbarung einer überlegenen Macht zu betrachten. „Gott" erhält den Schiffbrüchigen am Leben und bringt ihn auf eine Insel in Sicherheit[2]. Das ist eben der Gott, „den es angeht", *θεός τις*.

Diese praktisch-empirische Bedeutung des Gottesglaubens hat von Wilamowitz gemeint, als er „Gott" den Exponent eines Glaubens, eines Gefühls nannte[3]. „Gott" ist zunächst der Name für ein Erlebnis der Macht. Aus den Gefühlen der jungen Mädchen in Troezen, die vor der Heirat ihre Locken opfern, geht der Name, dann die Gestalt des Hippolytos hervor. Das soll keine anthropomorphistische Theorie oder Feuerbachsche Weisheit bedeuten. Es ist die Macht im Erlebnis, die zur Gestaltung führt. Das Aufgeben der Keuschheit bringt in Berührung mit einer fremden Gewalt. Diese Berührung bekommt Namen und Form.

Ein besserer Name für die halbgestaltete Macht als das allzu persönliche „Gott" ist das römische *numen*. Ein *numen* ist zunächst nur ein Kopfnicken. Das ist das Willenselement in ihm. Weiter ist es Macht und hat einen Namen. Es ist aber noch so

[1] Kurt Latte, Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung (AR 24, 1926). Instruktiv unter diesem Gesichtspunkt ist ein Vergleich der Geschichte des Ajus Locutius mit der Warnung des Gottes Pan vor der Schlacht von Marathon (Herodot, 6. 105). Letzterer ist eine lebende Gestalt, ersterer nur eine Stimme.

[2] Bei A. Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, 60.

[3] U. von Wilamowitz-Möllendorff, Griechische Tragödien I[8], 1919, 100.

vage, daß es keine menschlichen Züge trägt und auch einer Macht als Eigenschaft zugeschrieben werden kann (CHANT. II, 444)[1]. Die „Eigenschaften" aber stehen dem Erlebnis näher als der voll ausgebildete Gott.

Überhaupt scheint es fast, als hätten die Römer diese Struktur der halbgestalteten Willensmacht sozusagen in „Reinkultur" gekannt. Haben sie doch auch ein passendes Wort statt des hier zu reichen und modernen „Person". Sie reden von *capita* und meinen mit *caput* eine Rechtsperson, also jemand, zu dem man ein Verhältnis haben kann und der selbst etwas machen kann[2]. Bickel hat mit Recht betont, daß auch diese Rechtspersönlichkeit keine Abstraktion ist, sondern immer verbunden bleibt mit dem Dämon[3], d. h. wohl, daß der mächtige Willen einen Namen bekommen hat, und daß diese juristische Person auf die Götter angewandt wurde[4]. Wir können, anknüpfend an das oben (§ 13) Gesagte, diese Gottespersönlichkeiten auch als Ämter beschreiben: wie des Königs Macht sein Amt ist, so ist die göttliche Macht etwas Amtliches. Wie der König nicht eine gewinnende oder feige Persönlichkeit ist, sondern als König immer leutselig, freigebig usw., so ist der Gott nicht eine gute oder weise Person, sondern eben als Gott immer göttlich. Man kennt seinen Namen, d. h. man weiß, wozu man ihn braucht und was man von ihm zu erwarten hat. Er ist *deus certus*, ja, in Rom, als *pater* oder *mater* in die sozialen Verhältnisse eingeschaltet. Erst von hier aus gibt es auch die Möglichkeit eines Kultus. Was sich auf die Macht ohne Namen richtet, ist *Magie*.

„Les Saints successeurs des dieux"[5] — die Struktur der Sondergötter verwirklicht sich auch heute noch. Die *Heiligen* der Kirche sind ihre Nachfolger geworden[6]. „Wenn jemand ein Zahn wehe tät, der fastet und feiert *St. Apollonia*, fürchtet er sich für Feuersnot, so macht er *St. Lorenz* zum Nothelfer;

---

[1] Latte, AR 24, 1927, 256. – van der Leeuw, Theol. Tydschr. 1918, 123 ff.

[2] E. Bickel, Der altrömische Gottesbegriff, 1921, 35, 63.

[3] Ibid. Ob seine historische Konstruktion der *di certi* aus Ahnengeistern der Italiker verbunden mit der juristischen Person der Römer richtig ist, stehe dahin.

[4] Ibid. 40 f.

[5] P. Saintyves, 1907.

[6] Auch die Scheiks der muhammedanischen Volksfrömmigkeit sind zum Teil ursprüngliche Gottheiten, s. C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand, 1921, II, 87 f.

fürchtet er sich für Pestilenz, so gelobt er sich zu *St. Sebastian* oder *Ottilie; Rochus* wird bei Augenkrankheiten angerufen, *Blasius* bei Halsschmerzen, *Antonius von Padua* bringt verlorene Gegenstände wieder zurück" [1]. Die Nachfolger des *Genius* und der *Laren* als Haus- und Familiengötter wurden die Heiligen, deren Altar in den Häusern und deren Bildstöcke an den Kreuzwegen dem alten Sondererlebnis auch jetzt noch Gestalt geben [2]. Sogar der Augenblicksgott ersteht noch spontan, wie das der Kult des Heiligen *Thaddaeus* zeigt. „Irgendeine fromme Frau hat sich in ihrer besonderen Not an einen neuen Heiligen gewandt und Erfolg gehabt; sie preist ihren Helfer und andere folgen ihrem Beispiel — so erklärt es sich, daß der Apostel Thaddaeus, der noch vor wenigen Jahren im katholischen Volk so gut wie unbekannt war, heute in zahllosen Kirchen Devotionsstatuen besitzt, die von Votivtafeln umhängt sind" [3]. Die Kirche hat sich immer sehr gut in die unverwüstlichen Strukturen der Gottesvorstellung zu finden gewußt und sie lieber adoptiert und christianisiert als sie einem starren Monotheismus geopfert. Empfiehlt ja im sechsten Jahrhundert Gregorius der Große ausdrücklich den Kultus an den uralten Verehrungsstätten verbleiben zu lassen und einzig die heiligen Märtyrer an Stelle der Dämonen zu setzen, nach dem weisen Grundsatz *is qui summum locum ascendere nititur gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur*" [4].

---

[1] Luther im Großen Katechismus, bei N. Söderblom, Einführung in die Religionsgeschichte, 1920, 52. Vgl. Heiler, Gebet, 101. - H. Usener, Sonderbare Heilige I, 1907, 34. - Heiler, Katholizismus, 190 f.

[2] Wide, 242. — Vgl. Erasmus, Laus stultitiae: „Der eine ist gut für Zahnschmerzen, der andere für Frauen, die an den Schmerzen des Kindbetts leiden, ein dritter für gestohlene Dinge, ein vierter für eine glückliche Reise, ein fünfter für Heilung von Schafen usw. . . . und manche sind gut für mehr als ein Ding."

[3] Heiler, Katholizismus. 191.

[4] Der Brief des Papstes an den Abt Mellitus in extenso bei J. Toutain, RHR 40, 1919, 11 ff.

§ 18. DIE HEILIGE HINTERWELT. MACHT UND WILLE IM HINTERGRUND.

C. Clemen, Der sog. Monotheismus der Primitiven, AR 27, 1929. – J. J. Fahrenfort, Het hoogste Wezen der Primitieven, 1927. – H. Frick, Über den Ursprung des Gottesglaubens und die Religion der Primitiven, Theol. Rundschau, N. F. 1—2, 1929—30. – A. Lang, The making of Religion³, 1909. – **G. van der Leeuw, Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens. AR 29, 1931; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953. – A. W. Nieuwenhuis, Das höchste Wesen im** Heidentum, Int. Arch. f. Ethnogr. 27, 1926. – R. Pettazoni, Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern, AR, 29, 1931. – K. Th. Preuss, Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926. – P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I², 1926, II, 1929, III, 1931.

1. Die Geschichte der Religionsgeschichte ist ebenso dürftig, wie die Religionsgeschichte selbst reich. Es scheint, als könnten nur einige ganz wenige Ideen in ihr zur Erscheinung gelangen. Ein tieferes geschichtliches Verständnis ist leider bis auf den heutigen Tag nur selten auf sie angewandt worden. Man hat sich allzusehr darauf beschränkt, Hegel als willkürlichen Konstruktor und Vergewaltiger der Geschichte zu belächeln, und inzwischen naiv und schlecht dasjenige getan, was man Hegel vorwarf, was dieser aber jedenfalls selbstbewußt und glänzend ausführte. So hat der im neunzehnten Jahrhundert herrschende seichte Evolutionismus dazu geführt, daß man die Gottesvorstellung der jüngsten Vergangenheit als Gipfelpunkt einer langen, aus ganz rohen Anfängen hervorgegangenen Entwicklung ansah und dementsprechend jede antike oder primitive Gottesidee nach Maßstab dieser Schlußerrungenschaft beurteilte. Und dann hat eine geschichtsphilosophisch genau so oberflächliche Reaktion eingesetzt, die sich zwar als „Anti-Evolutionismus" ankündigte, sich aber darauf beschränkte, die Entwicklung umzudrehen, den auch ihr selbstverständlichen Gottesbegriff der Aufklärung und des neunzehnten Jahrhunderts an die Spitze stellte und alles übrige aus diesem Anfang durch „Degeneration" hervorgehen ließ. Beide Richtungen sind sich darin völlig einig, daß „Gott" nur heißen könne, was ein vom Christentum der Aufklärung herkommender Westeuropäer unserer Zeit ohne weitere

philosophische oder phänomenologische Besinnung mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt [1].

Bei diesen Streitigkeiten wurde nun allerdings eine wichtige Entdeckung gemacht. Es stellte sich heraus, daß bei manchen primitiven Völkern noch ein anderer Glaube vorhanden war als der bis dahin fast nur allein bekannte Geister- oder Fetischglaube. Dieser Glaube wurde von seinem ersten Darsteller, Andrew Lang, gedacht als die Vorstellung eines höchsten Wesens, *high god.* Dieses höchste Wesen sehe in der Hauptsache dem Gotte ähnlich, den sich der „sprichwörtliche einfache Mann" auch heute noch vorstellt: es sei Schöpfer, Erhalter der Welt, ewig und uranfänglich, wohlwollend und der Vater der Menschen, unsichtbar, allwissend und Wächter über die Moral (Lang 173). Mit dem Animismus, dessen orthodoxe Lehre, die er vordem selber vertrat, Lang nunmehr scharf bekämpfte, habe dieses höchste Wesen natürlich nichts zu tun: aus einem Totengeist könne ein solcher Gott nicht entstanden sein. Man habe sich durch den Animismus auf falsche Fährte führen lassen; die Menschheit habe auch in der Vergangenheit, in der Barbarei, weithin geglaubt, was sie, wenn sie nicht theologisiert oder philosophiert, immer noch glaubt: einen Gott, dem man nicht zu opfern braucht (Kult ist Entartung), der kein rachesüchtiger Geist ist (wie der Jahve des Alten Bundes), sondern ein himmlischer Herr (wie der Jahve der Propheten) und lieber Vater (wie der Gott Jesu). Er hat alle Dinge geschaffen; der Eskimo sagt sich, daß es irgendein Wesen geben muß, das alle diese Dinge gemacht hat — „Ach, könnte ich es nur, wie würde ich es lieben und ehren!" Das ist die Bestätigung von Paulus' Lehre, daß der Mensch Gott aus der Schöpfung kennt [2]. Er hat die Gebote der Moral gegeben und überwacht ihre Einhaltung. Der Feuerländer glaubt, daß Töten Regen, Schnee und Hagel bringt. Es gibt einen „big man in the wood", der das nicht liebt und böse wird. So ein Kinderschreck stehe bei aller Roheit der Vorstellung höher als der jüdische Gott, der Agag schlachten läßt. „The black man of shivering communistic savages is nearer the morality of our Lord than the Jehovah of Judges." (Lang 175 f., 183 ff., 192 ff., 203 ff., 218 ff., 237, 271 ff., 280 f., 294).

---

[1] Vgl. G. van der Leeuw, Besprechung der Arbeit von Fahrenfort, Deutsche Lit.-Ztg., 1929, 1. Heft.

[2] Röm. 1.

Der Evolutionismus hat sich natürlich diesen Aufstellungen widersetzt und das Vorkommen der Verehrung eines höchsten Wesens Einflüssen christlicher Mission zuschreiben wollen. Es schien ja zu toll, daß das Ende am Anfang stehen sollte. Dann ist aber allmählich klar geworden, daß die höchsten Wesen allerdings in der großen Mehrheit der Fälle ursprünglich und bodenständig sind. Und die Anti-Evolutionisten haben versucht zu zeigen, daß der Anfang in der Tat ein Anfang war und was man bis dahin für das Anfängliche gehalten, nur das Produkt mythischer Wucherung und animistischer Degeneration. Mit einem sehr großen Apparat von Kenntnissen, Tatsachen, Mitarbeitern, mit Leidenschaft und wissenschaftlichem Selbstgefühl hat P. W. Schmidt die Ehrenrettung des höchsten Wesens übernommen. Er versuchte zu zeigen, daß bei denjenigen primitiven Völkern, die wirklich die älteste Kultur besitzen (den sog. Pygmäenstämmen), der Glaube an einen einzigen erhabenen Schöpfergott verbunden mit einer hohen, von diesem aufrechterhaltenen moralischen Ordnung, in reinster Gestalt vorkommt. Mit Hilfe der in der Ethnographie aufgekommenen sog. Kulturkreistheorie[1] meinte er erweisen zu können, daß diese ältesten Völker, die sich durch Sammeln von Kräutern ernähren, den Glauben an ein höchstes Wesen, eine hochstehende Moral und monogame Ehe besitzen. Was dazu in ihren Anschauungen und Gebräuchen nicht stimmt, ist zu erklären durch den Einfluß benachbarter Kulturkreise, die ihre höhere Kultur (Viehzucht, Jagd, Ackerbau) mit einer Entartung ihres Gottesglaubens zu mythisch-animistisch-magischen Vorstellungen und ihrer Moral zu Polygamie, sinnlichen Ausschweifungen usw. haben bezahlen müssen.

Die umfassende Belesenheit und die enorme Arbeit des P. Schmidt haben in der Synthese, in der er seine Folgerungen zusammenfassend formuliert, (vorläufigen?) Abschluß gefunden[2]. Sie hat den Vorzug, daß in ihr seine Ansichten klar, wenn auch allzu weitschweifig dargelegt sind. Diese Ansichten sind typisch rationalistisch und, leider, allzusehr römisch-katholisch. In der ganzen Synthese ist übrigens nicht von Gott, sondern von der Idee Gottes (das ist übrigens kein theologischer Begriff)

[1] Vgl. F. Gräbner, Methode der Ethnologie, 1911.

[2] P. Wilhelm Schmidt, Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas (Der Ursprung der Gottesidee, VI), 1935.

die Rede; nicht um Glauben, sondern um System geht es darin; die Offenbarung wird beiseite gelassen, um religiöse Neuerungen in Betracht zu ziehen. Gott und seine Offenbarung werden wie andere wirkende Kräfte in die Geschichte eingeschaltet, und im gleichen Augenblick sind sie schon herabgewürdigt; Gott ist nur ein sehr großer Mensch, und die Offenbarung nur eine geistige Strömung. Das liefert reichlich Material, um der Geschichtswissenschaft wie der Theologie Anlaß zur Unzufriedenheit zu geben.

Wer wäre nicht erstaunt über die Naivität dieser Folgerung in einem so immensen und in vieler Hinsicht bewundernswerten Werke? Sie gipfelt in einer „Letzte Zusammenfassung", die sehr einfach ist: „Gott als Ursprung der ältesten Religion" [1]. Der Glaube ist immer von der Wahrheit dieser These überzeugt gewesen, aber er weiß jetzt, daß das Wort „Ursprung" hier in einem wesentlichen, wenn auch an sich nicht historischen Sinn genommen werden muß. Man kann nicht, wie es Schmidt tut, die Geschichte schon vor der Schöpfung beginnen lassen: „Hier muß vielmehr nicht lange nach dem Beginn dieses Suchens und Drängens diesem ältesten Menschen etwas ganz Gewaltiges („eine gewaltige, machtvolle Persönlichkeit") entgegengetreten sein", das schließlich das höchste Wesen selbst gewesen zu sein scheint. Es war denn auch das einzige Wesen, das imstande war, mit Autorität zu sprechen, denn es war „der einzige Zeuge der Schöpfungsvorgänge" [2]!

Alle diese Schlüsse sind von einem vorgefaßten Standpunkt aus diktiert. Das erkennt man schon an dem Aufbau der mit Tatsachen überladenen Bände. Die im Werk enthaltenen historischen Gedanken könnte jeder erste beste allein aus den Kapitelüberschriften entnehmen. Pater Schmidt ist nämlich ein Meister in der Kunst, mit ermüdender Wortfülle immer wieder das gleiche zu sagen. Das Vorurteil, das diesen ganzen erstaunlichen Bau völlig beherrscht, beruht auf einer konventionellen theologischen Tradition, sehr schlecht fundiert, ein wenig populär und keineswegs biblisch. Diese vorgefaßten Ansichten erlauben dem Verfasser, bei den Eingeborenen Australiens und der Andamaninseln das gesamte Zubehör des Katechismus wiederzufinden, von Adam und Eva an bis zur Ewigkeit Gottes und

[1] Endsynthese, 491.
[2] Ibidem, 492 ff.

der Kausalität. Vermöge dieses Vorurteils kennt er auch die vollständige Chronologie unserer ersten Vorfahren und kann wie selbstverständlich behaupten, daß der Naturismus, der „Manismus“ und die Magie erst viel später an der Religion der Primitiven Anteil hatten. Allein der Ahnenkult (dieser Konkurrent des höchsten Wesens, von dem er sich übrigens in vielen Fällen nur schwer trennen läßt) konnte der Reinheit dieser Religion zum Nachteil gereichen; er war „die älteste aller Häresien“, die schon die Bumerang-Kultur beunruhigte [1]. Alle anderen „ismen“ (P. Schmidt setzt beim primitiven Menschen Systeme als eine Selbstverständlichkeit voraus!) sind jüngeren Datums. Im übrigen ist der Naturismus nur „Naturpersonifikation“ [2]. Auch die Magie konnte nur eine zweitrangige Stellung einnehmen, weil „der also von manchem Wust und Wirrwarr des Zauberdenkens bewahrte und durch das Licht einer höheren Religion auch positiv erleuchtete menschliche Geist in höherem Maße rational und kausal dachte“ [3].

Die Naivität dieser weder theologischen noch auch historischen Gedankengänge könnte uns außer Fassung bringen. Aber P. Schmidt ist ein Gelehrter der herkömmlichen Art, völlig überzeugt von der Infallibilität seiner Beweisführung und seines Systems. So spricht er beispielsweise ohne Umschweife von „der ältesten gemeinsamen Religion“, von einem „isochronen Ganzen, das als solches in der ältesten Zeit, bis zu der wir vorgedrungen sind, vor uns steht“ [4]. Zwar hätte man noch vor einigen Jahren dagegen einwenden können, daß die „Urkultur“ sich aus zahlreichen, nach Ort und Zeit verschiedenartigen Kulturen zusammensetzte. „Dieses Hindernis nun besteht nicht mehr; die Untersuchungen des vorliegenden Bandes des ‚Ursprung der Gottesidee‘ haben es weithin beseitigt“ [5]. Eine Schlußfolgerung, bewundernswert in ihrer Sicherheit, die einem fünften Evangelium anstünde!

S c h m i d t verlegt den Streit somit auf historisches Terrain, wohin wir ihm nicht folgen wollen (s. aber CLEMEN und FAHRENFORT). Wir weisen bloß darauf hin, daß die Vorstellung des höchsten Wesens überall verquickt ist mit animistischen und dynamistischen Anschauungen, daß ein wirklicher Monotheismus

[1] Ibidem, 497.
[2] Ibidem, 379.
[3] Ibidem, 386.
[4] Ibidem, 447, 469 f.
[5] Ibidem, 471.

nirgends erwiesen und daß die Chronologie der Kulturkreise bis heute strittig ist.

Fest steht aber, daß es eine primitive Verehrung eines Wesens gibt, das weder als Macht noch als Wille gedeutet werden kann, und das eine merkwürdige Ähnlichkeit besitzt mit dem von Lang so geliebten Gotte des „sprichwörtlichen einfachen Mannes".

2. Wie haben wir uns dieses Wesen zu deuten? Die bisherigen Deutungen wurden zum großen Teil beeinflußt von drei Irrtümern: 1. daß es historisch wichtig ist, das Älteste zu finden, weil das Älteste das Eigentliche ist; 2. daß zur Religion auf alle Fälle ein „Gott" gehört, wie er im Katechismus oder vielleicht in der *Confession du Vicaire savoyard* steht; 3. daß es, wie die alte Dogmatik lehrte, eine „natürliche" Religion gibt, welche den eigentlichen Gottesglauben enthält, allen Menschen ursprünglich gemeinsam war und auf die die Christenheit durch eine spezielle Offenbarung die spezifisch christliche Religion von der Erlösung durch Christus erst aufbaut[1]. Machen wir uns von diesen Irrtümern und von der Jagd auf den historisch nachweisbaren Gott oder — noch schöner — Eingott, los, so finden wir Folgendes.

Die Semang, ein Pygmäenstamm auf der Halbinsel Malaka, verehren einen Donnergott *Keii*, der alles geschaffen hat, nur die Erde nicht; diese machte ein anderer Gott, *Ple*, der früher Mensch war. *Keii* straft die Sünder, sein Sohn — denn er hat ein Weib — ist sein Polizist, der als Tiger herumläuft. Er bestraft u. a. Inzest und Duzen der Eltern. Man ruft ihn gelegentlich an, festen Kult hat er nicht. Der andere Schöpfer, *Ple*, ist Stammvater des Ple-Stammes (Fahrenfort 42 ff.). Wir beachten: Beziehung zum Donner, zu Moral, Schöpfung und Ursprung des Stammes. Gelegentliche Anrufung.

Die Ituri-Pygmäen in Zentralafrika, deren Religion P. Schebesta zum Gegenstand einer gelehrten und umfassenden Studie gemacht hat, sprechen von einem höchsten Wesen, das nie jemand gesehen hat, das aber „oben" wohnt, das den Donner erzeugt, indem es auf das Firmament stampft, das alle Dinge

[1] Songe que du Très-Haut la Sagesse éternelle
A gravé de sa main, dans le fond de ton coeur,
La religion naturelle.

Voltaire, Le pour et le contre.

hervorgebracht hat: das Wasser, die Tiere, die Fruchtbäume usw.; sie nennen es „unser Vater" und versichern, nachdem es als erstes auf der Welt gewesen, sei es jetzt „allein", d. h. ehelos: endlich kommen, nach ihrer Meinung, die Toten zu ihm [1].

Unter den Kurnai in Südostaustralien, wo, auch nach P. Schmidt, der Glaube an ein höchstes Wesen noch rein erhalten ist, wird *Mungan Ngaua* verehrt. Er lebte früher auf Erden, lehrte die Menschen Netze, Kanos und Waffen machen. Er lebt jetzt im Himmel, wo er Häuptling ist, wie früher auf Erden. Er hat einen Sohn, der der Ahne der Kurnai ist. Er spricht in der Stimme des Schwirrholzes (*bull-roarer*, Donnerimitation). Er bestraft das Bekanntgeben der geheimen Riten, u. a. durch Sintflut. Er heißt „unser Vater". „Vater" bedeutet den Kurnai sowohl Vater als Onkel als alle diejenigen, die zugleich mit diesen initiiert wurden. Wir beachten: Beziehung zum Ursprung des Stamms, zum Donner und zum Himmel, zur Moral und zu den Riten und Künsten.

In Nordzentralkalifornien sind der Schöpfer wiederum zwei. Der eine hat die Erde geschaffen, der andere die Kultur geschenkt; der eine hat die Erde verlassen und wohnt jetzt „oben" im Himmel. Er ist erhaben, gütig, schwach. Der andere, mit dem Präriehund, dem Coyote identifiziert, ist der *trickster* und Abenteurer, mit einem Zug des Eulenspiegels sowohl wie des Heros. Der Schöpfer *Olelbis* hat eine Frau und viele Verwandte. Er wird nur gelegentlich angerufen, vorzüglich wenn man in Not ist. Weil er am Himmel wohnt, sieht er alles, ist aber nicht allwissend [2]. Wir beachten: Beziehung zum Himmel, zur Schöpfung und zur Kultur, zu Sonne und Mond (die ewigen „beiden Brüder" des Mythus überall in der Welt), nur gelegentlicher Kult im Notfall, sieht alles.

Bajamee, das höchste Wesen der Kamilaroi (Zentralaustralien), lebte als Wohltäter auf Erden, ging dann mit seinen beiden Frauen nach dem Osten und wohnt unsichtbar im Himmel, er-

[1] P. Schebesta, Religiöse Ideen der Ituri-Pygmäen (AR 30, 1933), 119.

[2] R. Dangel, Der Schöpferglaube der Nordzentralkalifornier, in: SM III, 1927. S. für das andere aufgeführte Material die einschlägigen Werke von Beth, Fahrenfort, Clemen, Söderblom und Schmidt. Auch C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, 1907 ff.

scheint bisweilen in Menschengestalt. Er gilt als Schöpfer in einer fahrlässigen und gut-sein-lassenden Weise; ein Kurnai, gefragt, „wer hat dies gemacht“, antwortet: „*Bajamee,* denke ich“. Er regiert den Regen und spricht im Donner. Er ist ewig. Bestraft Übertretungen. — *Altjira,* der Gott der Aranda, ist ein starker Riese mit Emufüßen. Seine Frauen haben Hundefüße, die Söhne sind Emu, die Töchter Hunde. Das entspricht der Einteilung nach den Emu- und Hunde-*clans*. Seine Wohnung ist der Himmel, den er nicht geschaffen hat, den er aber, wie es scheint, vor Einsturz bewahrt. Neben ihm gibt es eine ganze Reihe von Urvätern, *altjirangamitjina,* die auch Kulturheroen sind und mit *Altjira* die „ewige Unerschaffenheit“ teilen [1]. Wir beachten: nächst dem schon Aufgezählten eine deutliche Beziehung zu totemistischen Vorstellungen.

Bei den afrikanischen Bantu-Stämmen, wo der Zauber *(juju)* übermächtig herrscht, kennt man einen Gott *Nzambi,* der sich in den Himmel zurückgezogen hat und sich nicht um die irdischen Sachen kümmert. Er gilt als Schöpfer, genießt keinen Kult. Man ruft ihn an in höchster Not, wundert sich aber keineswegs, wenn er nicht hört. So ist es auch in Amerika: die aus tiefem Herzen strömenden Gebete wenden sich nicht an das höchste Wesen, sondern an die Wesen, die sich offenbaren, wie z. B. die Wasserschlange [2].

Kitschi Manitu ist uns aus unserer Jugend bekannt als der „große Geist“ der Algonkin-Stämme. Er hängt eng mit der *mana*-Kraft *Manitu* zusammen, die wir oben besprochen haben. Auch zu den totemistischen Vorstellungen des Nagualismus steht er in enger Beziehung. Die Bedeutung des *Manitu* scheint zu schillern zwischen unpersönlicher Macht, Schutzgeist und höchstem Wesen.

China ist das klassische Land des höchsten Wesens. *Schang-Ti* ist der Herr in der Höhe, der höchste Herr. Er hat mit dem Himmel zu tun, ist aber nicht der Himmel, sondern nur ein in

---

[1] BETH, s. auch J. Wanninger, Das Heilige in der Religion der Australier, 1927, 192 f. — L. Lévy-Bruhl, La mythologie primitive², 1935. — G. van der Leeuw, L'homme primitif et la religion, 1940, 101 ff.

[2] Rich. Dangel, Tirawa, der höchste Gott der Pawnee (AR 27, 1929), 122. Vgl. S. A. Cook, Primitive Monotheism (The Journal of theol. studies, Oct. 1931), 1 ff.

der Höhe wohnendes persönliches Wesen. Er steht neben den Ahnen, und der Kaiser heißt „Sohn des Himmels". Er ist aber selber kein Ahne, und die Vaterschaft bedeutet bloß den Ursprung. Jedenfalls hängt er sowohl mit dem Himmel wie mit den Ursprüngen des Reichs und der Dynastie enge zusammen. — Er vertritt die sittliche Weltordnung und regiert gerecht die von ihm erschaffene und erhaltene Welt. Im Gegensatz zu *Tao* (§ 2) wird er persönlich gedacht, aber kaum mehr anthropomorph als diese Macht. Nur einmal heißt es in einem alten Text: „Der Herr sprach zu König Wen" [1]. Als Schöpfer wurde er vernachlässigt, seine moralische Bedeutung aber wurde maßgebend für die Religiosität Chinas. Er hat Gebote und Verbote erlassen, er straft die Übeltäter. Im Kult nähert sich ihm nur der Kaiser, der an der „Opferstätte des Himmels" den „kaiserlichen Himmel", den „obersten Kaiser" verehrt. Jeder kann zu ihm beten. Kongfutse sagt aber bezeichnend, daß er sich kaum mehr entsinnen kann, wann er zuletzt gebetet hat (Bertholet 6, 67). „Die Dinge, von denen der Meister nie sprach, waren: Wunder, Machttaten, Freveltaten und Geister." — Die Geister respektieren, sagt Kongfutse im Lun-Yu [2] (Buch VI, 20), aber sich von ihnen fernhalten, das ist Weisheit. Darum lobt Voltaire auch den Konfuzianismus und schließt ihn von den Albernheiten der Offenbarungsreligionen aus: „man muß Kongfutse einen besonderen Platz einräumen, denn er hat sich an die Naturreligion gehalten und hat all das getan, was man ohne Offenbarung tun kann" [3]. Vgl. § 90, 1). Mit Recht sagt Söderblom, daß einzig in China die Struktur der Vorstellung des höchsten Wesens eine eigene Kultur erlebt hat:

Habt vor des Himmels Zorne Scheu,
Wagt nicht so eitle Spielerei!
Scheut auch des Himmels Wandelgang,
Wagt dieses Treiben nicht zu lang!
Der hohe Himmel schaut darein,
Er gehet mit euch aus und ein;

---

[1] Was das für die Phänomenologie des Gottesglaubens bedeutet, kann man ermessen, wenn man das endlose: „so sprach Jahve" des A. T. vergleicht.

[2] J. J. L. Duyvendak, China tegen de Westerkim [3], 1940, 151.

[3] Voltaire, La loi naturelle, 3. Teil. Anmerkungen.

Der hohe Himmel sieht es klar,
Er wandelt mit euch immerdar[1].

Die höchsten Wesen findet man auch in den sogenannten polytheistischen Religionen. So zeigen Zeus und Jupiter bestimmte Züge des Urheber-Typus[2], und Allah ist keine Erfindung Mohammeds, er ist ja das höchste Wesen des vorislamischen Arabien[3]. Im vedischen Indien sind *Varuna* und *Mitra* die Hauptfiguren der *Aditya's*, einer Götterart, die, im indischen Pantheon ihre eigene Stelle behauptend, wohl anderen Ursprungs ist als *Indra* und seine Umgebung. Die *Aditya's* hängen mit dem Fürstentum, dem Himmel und der Sonne zusammen. Außerdem haben sie enge Beziehungen zum Lebensweg, dem *Ṛta* (§ 2): manchmal gilt *Varuna* als dessen Schöpfer, manchmal ist er auch sein erster Diener. Seinen Charakter, im Gegensatz zum trinkenden Raufbold *Indra*, beschreibt Oldenberg als „die ruhig leuchtende Erhabenheit eines heiligen, die Ordnungen des Kosmos bewahrenden, sündenstrafenden Königtums." „Der eine tötet die Feinde in der Schlacht, der andere bewahrt immer die Gebote." *Varuna* sieht alles, hat alles geordnet, jedem Ding seine Stelle angewiesen. Zu ihm betet man: „Was war denn die ärgste Sünde, o *Varuna*, daß du deinen Lobsänger, deinen Freund, verderben willst? Sage mir das, du Untrüglicher, Selbstherrlicher! Ich möchte dem zuvorkommend von Schuld befreit unter Verbeugung dir Abbitte tun." (Bertholet 9, 51, vgl. 40 ff., 45)[4].

3. Ich glaube die Beispiele, die wir aus den zeitlich und räumlich verschiedensten Kulturen beibrachten, berechtigen uns zu der diesem Paragraphen vorgegebenen Aufschrift: Die heilige Hinterwelt, Macht und Wille im Hintergrund. Der Gott, in dem man bald staunend seine eignen aufgeklärten Ideen wiederfand, bald jauchzend den Eingott der Uroffenbarung begrüßte, den man aber, wie Söderblom gesehen hat, eher im Deismus des achtzehnten Jahrhunderts finden könnte, — dieser Gott

---

[1] Shi-King, übers. Victor von Strauß in Lehmann-Haas, Textbuch, 11.

[2] Soederblom, Werden des Gottesglaubens, 176 f.

[3] Tor Andrae, Muhammed, sein Leben und sein Glaube, 1932, 19.

[4] Oldenberg, Die Religion des Veda, 96 ff., 178 ff., 200 ff., 299 ff., 322 ff. Vgl. Rud. Otto, Das Gefühl des Überweltlichen, 1932, 200 f., der die prachtvolle Hymne an Varuna, Atharvaveda, 4. 16, mit Psalm 139 vergleicht.

ist ein Gott im Hintergrunde, seine Erhabenheit und Weltferne sind die des passiven, nur gelegentlich angeführten Antezedents. Der Begriff stammt von PREUSS, dessen „Glaube und Mystik“ neben SÖDERBLOMS „Gottesglaube“ wohl den wichtigsten Beitrag zum Verständnis der Struktur des Glaubens an ein höchstes Wesen darstellt[1]. — Der Mensch übt Macht, vornehmlich in den Riten, die er vollzieht und die seine Welt beherrschen. Sie unterwerfen ihm, mindestens zum Teil, andere Mächte, Regen und Wind, Tiere und Pflanzen. Mittels der Riten könnte er die Welt beherrschen; es gäbe keine Macht neben der seinen, seine Macht wäre Macht von Anbeginn: „die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf“. Er steht aber an, diese Konsequenz zu ziehen. Er empfindet das Bedürfnis, eine höhere Instanz, wenn auch im Hintergrund, aufzustellen, eine Macht, auf die er alle andere Macht, auch seine eigene zurückführen kann, die seine Riten gleichsam autorisiert, die sich aber weiter nicht allzusehr um ihn kümmert und ihn in seiner Machtfülle nicht stört. Nur das von dem höchsten Wesen Eingesetzte, Riten, Gebote und Verbote, soll eingehalten werden. Darauf gibt es genau acht, und um das besser tun zu können, geht es zum Himmel, wo es ursprünglich nicht war. Dort kann es alles sehen und dafür Sorge tragen, daß die Welt nicht aus den Fugen geht. So ist es eher Gott-Erhalter als Gott-Schöpfer, obwohl mitunter auch die ganze Existenz der Welt auf das göttliche Antezedens, die Macht im Hintergrund, zurückgeführt wird. Sehr oft bleibt es aber auch bei einzelnen Dingen, die es gemacht haben soll. Es handelt nicht, sondern hat einmal angefangen und alles weitere Handeln ist undenkbar ohne das Seinige. Daher der Name „Urheber“, den SÖDERBLOM ihm beilegte und der in der Tat auf ein Hauptmoment in seinem Wesen hinweist.

So steht er beiden, den Kultur- und Heilbringern (§ 12) und den Stammesahnen nahe. Als Urheber der Riten ist er gleichsam ein Urmedizinmann. Auch ist er der erste Gesetzgeber[2].

[1] Vgl. die Besprechung von G. van der Leeuw in Deutsche Literaturzeitung, 1928, H. 13. – Nach Preuß braucht sich das höchste Wesen nicht um die Welt zu kümmern, denn einst hat es alles in vollkommener Weise eingerichtet. Die mythische Vergangenheit ist wichtiger als die Gegenwart der Dinge, die erstere lenkt und formt die letztere. K. Th. Preuß, Zeitschr. f. Missionsk. u. Rel.wissensch. 47, 1932, 236 f. vgl. unsern § 60.

[2] Vgl. auch P. W. Schmidt, Settimana intern. di Etnol. relig., IV. Sess. 1925 (1926), 247 ff.

So verbürgt er die Weltordnung und verantwortet den Ursprung. „Das hat wohl *Bajamee* getan!“, der Mensch weist auf die Macht im Hintergrund. „Eigentlich ist der ganze Urvater überflüssig, da an den Festen einfach die Phasen des Mondes zauberisch dargestellt werden, aber der Mensch braucht einen Urheber, der die Welt macht und einrichtet und die Zeremonien einführt“ [1]. Besser kann man den Hintergrundcharakter des Urvaters nicht hervorheben. Daher auch der Mangel an kultischer Verehrung. Nur in der Not, d. h. wenn alle sonstigen Mittel versagen, ruft man ihn an. Aber auch dann erwartet man kaum Erhörung. Insofern behält LANG recht: die Religion des höchsten Wesens ist ganz gewiß diejenige des „sprichwörtlichen einfachen Mannes“, wenn auch kaum diejenige Jesu und der Propheten (VAN DER LEEUW, Struktur der Vorstellung des höchsten Wesens). Man flucht bei ihm und man ruft ihn an im Stoßseufzer. Im Sprichwort (diesem Schatz des „einfachen“ Mannes) tritt er auf [2]. Das heißt: er ist der Gott im Hintergrund, auf den man verweist, den man aber nicht aus dem Himmel holt, und der auch nicht selbsttätig daraus hervorkommt.

Dabei sind zwei Dinge überaus wichtig. Das ist n i c h t die Beziehung des höchsten Wesens zur Natur. SÖDERBLOM hat wohl recht, daß diese sekundär ist. Der Urheber ist weder Himmels- noch Sonnengott, obwohl er, wohnend in erhabener Ferne, naturgemäß enge mit beiden Erscheinungen verbunden ist. Sehr groß aber ist seine Bedeutung für das historische Bewußtsein. Die Macht wird hier — und das ist etwas grundsätzlich Neues — zur Geschichte in Beziehung gesetzt. „Es gibt Erzählungen von ihnen“, sagt SÖDERBLOM von den Urhebern (vgl. PREUSS, Glaube und Mystik 58). Die Machtbetätigung wird aber nicht zu einer in der Geschichte lebendigen Aktualität, sie wird in den Anfang verlegt. Sie ist reservierte Macht, Antezedens. Australische Stämme haben besondere Namen für die „zeitlich unerreichbare Urzeit“ (*Altjiranga* bei den Aranda) [3].

Der zweite sehr wichtige Zug dieses Glaubens ist die enge Verknüpfung der Macht mit der Moral. Das Bedürfnis, seine Handlungen einer gewissen Ordnung zu unterwerfen, das weitere

---

[1] K. T h. P r e u ß , Religion und Mythologie der Uitoto I, 1921, 32.

[2] Z. B. bei den Batak: von Gott hängt alles ab, wir sind in Gottes Hand, usw. – NIEUWENHUIS, Das höchste Wesen, 33.

[3] K. B e t h , Primitive Religion, in: Die Religionen der Erde, 1929, 8.

Bedürfnis, auch das Geschehen überhaupt einer festen Regel anzupassen, nimmt im höchsten Wesen eine allerdings vage Gestalt an. Es ist Berufungsinstanz für das menschliche Betragen und Verbürgung des regelmäßigen Weltgangs. Aber das höchste Wesen mischt sich nicht in die Begebenheiten der Menschen ein. Es ist das genaue Gegenteil des israelitischen Jahwe, des kämpfenden Gottes. Daraus ergibt sich, vom phänomenologischen Standpunkt aus, ein tiefgehendes Interesse an der Verwandlung des höchsten Wesens der Perser, Mazda: vom „Urheber" wird er zum Krieger, eine Verwandlung, die im prophetischen Bewußtsein Zarathustras sich verwirklicht [1].

4. In der Vorstellung des höchsten Wesens wird der „zugehörige Gott" zum Welthintergrund. Er ist der Wille in der Hinterwelt, aber kein ausgesprochener, aktiver Wille. Er ist auch die Macht in der Hinterwelt, aber dürftig personifiziert [2]. Er lebt in allen Kulturreligionen, auch im Judentum und Christentum, wo aber die grundsätzliche Aktivität Gottes das Auswachsen seiner charakteristischen Eigenschaften verhindert. Der Gott der Parabel vom verlorenen Sohn könnte das höchste Wesen sein, bis auf einen Zug: der dem reuigen Sünder entgegeneilende Vater. Der Urheber eilt nicht. Er hat es einmal getan, ist aber müde geworden.

Im *Deismus* des achtzehnten Jahrhunderts erlebt die Verehrung des höchsten Wesens ihre höchste Blüte [3]. Der in der Inkarnation, im Sakrament allzunahe Gott wurde zum Hintergrundgott, der die Moral aufrecht erhält und in der Unsterblichkeit eine weitere Garantie der Belohnung der Tugend sowie der Bestrafung der Missetat gibt. Der skeptische Polizeiglauben eines Voltaire wie der warme Tugendenthusiasmus eines

---

[1] Nyberg, 102, 105.

[2] Obwohl der Ausdruck „Managötter", den ich auf die höchsten Wesen anwandte, Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925, die Machtseite zu einseitig betonen möchte, darf dennoch dieses Moment nicht unbeachtet bleiben. Man denke an *manitu*!

[3] Schon bei dem Vater des Deismus, Edward Lord Herbert of Cherbury (1583—1648), der gleichzeitig der Vater der Naturreligion ist, die auf fünf Grundsätzen beruht: Existenz Gottes, Pflicht ihn zu verehren, sittlich-praktischer Charakter des Kultus, Abneigung gegen die Sünde und Glaube an eine künftige Belohnung. Siehe J. Huizinga, Tien Studien, 1926, 119; W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen, Ges. Schr. II, 1932, 128 ff.

Rousseau wenden sich an die Macht im Hintergrund. Als *Etre suprême* wird sie von Robespierre gefeiert, sie, in deren Namen er seine politischen Gegner, Leute schlechter Aufführung! — guillotinieren ließ.

Die Urheberreligion hat in Goethe seinen Phänomenologen gefunden. „Die allgemeine, die natürliche Religion — so schreibt er — bedarf eigentlich keines Glaubens: denn die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, eine solche Überzeugung dringt sich einem jeden auf.... Ganz anders verhält sichs mit der besonderen Religion, die uns verkündigt, daß jenes große Wesen sich eines einzelnen, eines Stammes, eines Volkes, einer Landschaft entschieden und vorzüglich annehme. Diese Religion ist auf den Glauben gegründet, der unerschütterlich sein muß.... Jeder Zweifel gegen eine solche Religion ist ihr tödlich. Zur Überzeugung kann man zurückkehren, aber nicht zum Glauben“[1]. In diesen wenigen Worten ist die ganze Struktur des Deismus und der Naturreligion definiert.

Gleichwohl hat diese Struktur auch ihre Frömmigkeit, und diese Frömmigkeit hat keiner besser gekannt als — Goethe selbst. Sie ist nichts anderes als die *Demut*. Nicht wir beherrschen die Welt; was sind wir dem ewigen erhabenen Vater, dem ehrwürdigen Hintergrund der Welt gegenüber? In Goethes Dichtung fand diese Demut ihren ergreifendsten Ausdruck:

Wenn der uralte,
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Über die Erde sät,
Küß ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust.

Was unterscheidet
Götter von Menschen?
Daß viele Wellen
Vor jenen wandeln,

[1] Goethe, Dichtung und Wahrheit, I, 4. — Vgl. die sehr viel weniger erhabene, aber amüsante und scharfsichtige Charakteristik von Voltaire, Candide, ou l'optimisme, Kap. XVIII.

Ein ewiger Strom:
Uns hebt die Welle,
Verschlingt die Welle,
Und wir versinken.

Die ganze Struktur des Urheberglaubens ist in diesen wenigen Zeilen in ihrem ewigen Bestand enthalten.

§ 19. MÄCHTE.

1. Die unbestimmte und namenlose Menge der Mächte gestaltet sich zu einer Vielheit von Persönlichkeiten, die, jede mit eigenem Namen und Wirkungskreis begabt, zueinander in organischen Beziehungen stehen. Der *Polydämonismus* wird zum *Polytheismus.*

Diese Entwicklung ist jedoch keineswegs obligatorisch. Die *elohim* der jüdischen Religion sind ein typisches Phänomen des Polydämonismus. Der *el* ist „die bloße erscheinende Mächtigkeit, die wirkungskräftig, göttlich, endlich personhaft erscheint". In Gegensatz dazu sind *baal* und *melek* Menschen [1]. Ein *el* zeigt sich Hagar, ein anderer Jakob. Es gibt *elohe Israel* und *el Chaddai.* Der *baal* ist der Herr der Erde, der *melek* der Herr, der durch die Wüste führt, der *el* ist nur eine Macht [2]. Aus diesen unbestimmten Mächten bildete sich bei den Juden kein Polytheismus, sondern ein Monotheismus; der Plural *elohim,* eine ursprünglich polytheistische Bezeichnung, wurde ganz einfach einer der Namen von Jahwe.

Es sind der Polydämonismus und der Polytheismus freilich keine Perioden in der Evolution des Gottesglaubens, die nach der Reihe aufeinander folgen. Es werden mit den beiden Bezeichnungen vielmehr zwei Strukturen gemeint. Die eine umfaßt die chaotische Welt der vielen Mächtigkeiten, die wir schon kennengelernt: heilige Wesen, deren Machtgebiet lokal oder zeitlich getrennt ist, *numina* der Nacht und des Tages, des Frühlings und des Winters, dieser oder jener Verrichtung. Die andere umfaßt dieselbe Welt, aber nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet: die chaotische Vielheit wird zum geordneten Ganzen. Beide Strukturen sind zeitlos und keineswegs feste Etappen auf dem Wege

[1] Buber, Königtum Gottes, 63.
[2] A. J. Wensinck, Semietische Studiën, 1941, 31.

der Menschheit. Der Polytheismus bleibt immer zum großen Teil Polydämonismus. Als die unterschiedlichen Kornmütter Griechenlands schon lange zur einen Gestalt der Demeter zusammengewachsen sind, bleibt dennoch die „schwarze“ Demeter von Phigalia mit ihrem uralten Kult und rohem Mythus eine andere Gestalt als die Mutter von Eleusis, so wie die „schwarze“ Madonna irgendeiner italienischen Stadt wesentlich verschieden ist von der Madonnagestalt einer anderen (vgl. Bertholet, Götterspaltung, 6).

Den Prozeß, der immer wieder von Polydämonismus zu Polytheismus führt, nennen wir *Synkretismus*. Im Fortschreiten der Kultur findet der Mensch die Welt immer kleiner. Seine Welt ist ihm nicht länger auf sein Dorf beschränkt, sondern weitet sich zu einer Anzahl durch mancherlei Beziehungen verbundener Dörfer, endlich zu einer Landschaft, einem Staat, den Nachbarstaaten. Die vielen Mächtigkeiten des nächsten Dorfes, des nächsten Landes lernt er kennen, sei es in Güte, sei es im Krieg. Es findet dann eine Auseinandersetzung zwischen eigenen und fremden Mächten statt. Die Mächte, die unter sich die engste Verwandtschaft zeigen, einigen sich auf einen Namen, auf eine Gestalt. Was übrig bleibt, bekommt gewisse Beziehungen zueinander. So entsteht ein Pantheon. Fertig ist das allerdings nie. Die *Aditya* in Indien, die *Vanen* in Skandinavien, Dionysos und sein Kreis in Griechenland gehen nicht völlig in die Götterwelt auf, sondern behalten ihre eigene Stellung und Charakter.

Eins allerdings muß noch hinzukommen. Das ist der Begriff „Gott“. Oder vielmehr e i n Begriff Gott. Denn auch hier dürfen wir uns nicht bei christlichen oder landläufigen Vorstellungen beruhigen. „Gott“ ist aber jetzt etwas anderes als Macht schlechthin, Fetisch, Geist oder Dämon. Die Götter des Polytheismus sind allerdings Willen und Gestalten im Sinne des Animismus. Aber sie unterscheiden sich von anderen, mit Willen und Gestalt begabten Mächtigkeiten. Sie haben etwas Artbesonderes, das nicht leicht auf einen Begriff zu bringen ist, weil wir hier wieder der Gefahr ausgesetzt sind, unsre Begriffe unterzuschieben. Darum sagen wir noch nicht, daß die Gottheit „erhaben“ ist, obwohl das, war wir meinen, unserm Begriff der Erhabenheit nicht allzufern stehen dürfte. Was zu dem Charakter der Ganzandersartigkeit, die die Gottesvorstellung mit

allen Objekten der Religion teilt, noch hinzukommt, deuten wir lieber an durch ein Beispiel: die alten Ägypter schrieben den Göttern goldenes Fleisch zu. „Gold (ist) das Fleisch der Götter ... Rē sagte zu Anfang seiner Worte: meine Haut ist aus purem Gold“ [1]. (Zu vergleichen ist die griechische Vorstellung des *ἰχώρ*, des Götterblutes.) Durch das Gold wird vieles ausgedrückt, was auch wir der Gottheit zuschreiben: Andersartigkeit, Erhabenheit, Schönheit, Unsterblichkeit (Gold bedeutet ewiges Leben). Aber die Vorstellung ist wirkliche Vorstellung, d. h. konkret, nicht begriffsmäßig.

2. Es gibt verschiedene Bindungen der Mächte, die dem jeweiligen Stande der menschlichen Gesellschaft ziemlich genau entsprechen. Mit einem allgemeinen Ausdruck können wir sie als *Theogonie* bezeichnen. Die verschiedenen Arten und Strata der Götter werden zueinander in verwandtschaftliche Beziehung gebracht. Die einfachste Form ist wohl die *Triade:* Vater, Mutter und Kind. Wir finden sie im alten Ägypten: Osiris, Isis, Horus. Horus ist ein älterer Himmelgott, der ursprünglich mit Osiris nichts zu schaffen hatte: in die Triade tritt er als der typische treue Sohn, sowie Isis die typisch-ägyptische liebende Schwester-Gattin ist. Die Familiendreiheit lebt so kräftig im Geiste der Menschheit, soweit sie patriarchalisch denkt, daß auch das Christentum sich ihrer nicht hat entledigen können und die Dreiheit Jesus-Maria-Joseph als die „Trinität der katholischen Volksfrömmigkeit“ gelten darf [2]. — Es gibt aber auch andere Verhältnisse: die matriarchalen Zustände spiegeln sich in der Zweiheit: Mutter und Sohn, bzw. Geliebter. Vorderasien ist hier typisch: Cybele und Attis, Ischtar und Tammuz. Kommt der Vatergott hinzu, dann entsteht wieder eine Trias. Die Göttergruppe auf den Reliefs zu Boghaz-Köj muß vermutlich in diesem Sinne gedeutet werden: der bärtige Vatergott begegnet der Mutter auf dem Löwen, welcher der junge Gott auf einem Panther folgt (HAAS, Bilderatlas, Lief. 5, Abb. 2, vgl. den Text von Zimmern).

Neben der Dreiheit kommt natürlich die *Zweiheit* vor, vorzüglich als ein Paar von Zwillingsbrüdern, deren Einheit und

[1] B. Gunn und A. H. Gardiner, The temple of the Wady Abbad, Journ. of Eg. Arch. 4, 247.

[2] Heiler, Katholizismus, 192.

Entfremdung, im Verhältnis von Sonne und Mond begründet, zu zahlreichen Mythen die Veranlassung gegeben hat. Freier von der Natur sind die Verbindungen verschiedenster Götter zu einer größeren Gruppe, wie wir sie in Ägypten finden: die sog. große *Enneade* umfaßt, neben der an sich schon kompositen Osiristriade, auch noch die anderen wichtigen Götter, und zeigt einen Ansatz, sich zum Begriffe der Totalität zu entwickeln. Es meldet sich hier derselbe mystische Drang, der auch das christliche Trinitätsdogma, das anfänglich und wesentlich die Einheit der christlichen „Mächte" betont, immer wieder zum Ausgangspunkt monistischer und pantheistischer Spekulation gemacht hat [1], und im nachvedischen Indien die drei in der *Trimurti* begriffenen Götter (Brahma, Rudra und Vischnu) zu Gestalten des Unkörperlich-Absoluten gemacht hat [2].

Die Mächte fügen sich aber auch zusammen zu einer Gesellschaft, die je nachdem die Züge einer griechischen *polis*, eines Kriegerstammes oder eines orientalischen Herrscherstaates trägt. In hierarchischer Ordnung unterstehen die geringeren Mächte den wichtigeren. Einer ist das Oberhaupt, sei es der Vater der Götter und Menschen, Zeus, dessen Herrschaft patriarchalisch gedacht ist, sei es der Großkönig, umgeben von seinem *Diwan*, eine Vorstellung, die noch im Spätjudentum weiterlebt. Dämonen und Engel werden zu Vasallen und Dienern oder zu Empörern. Der persische Götterstaat hat seine Wesire und Satrapen, der jüdische seine Reichsgroßen, unter denen der Aufständische nicht fehlt, der germanische seine Hofskalden. Was die große Masse der Mächte betrifft, die sich nicht voneinander unterscheiden, so kann man auf sie zusammenfassend irgendeinen verallgemeinernden Ausdruck anwenden, etwa wie **ἄλλοι θεοί** oder *πάντες θεοί* bei den Griechen [3], *tutti santi*, *Allerheiligen* im polytheistischen Christentum.

3. Neben den Verbindungen finden sich in der Mannigfaltigkeit der Mächte mancherlei Trennungen. Die Zuteilung der Zeit nach Perioden an zwei sich nachfolgende Götter (Apollo und Dionysos)

---

[1] Vgl. H. Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927, 107.

[2] Die polytheistische Religion des Veda kennt weder eine Abstufung noch Rangordnung. „Jeder Gott ist — eben weil und sofern er Gott ist — in seiner Sphäre der einzige und größte." H. Lommel, Die alten Arier, 1935, 61.

[3] O. Kern, Die Religion der Griechen, II, 1935, 38.

ist noch im Naturgeschehen begründet, die Abgrenzung der Mächte nach Ort und Nation ist mit natürlichen und kulturellen Verhältnissen gegeben. Kosmisch trennt sich die Macht in himmlische und irdische oder unterirdische (chthonische). Nach der Gestalt in männlich und weiblich, Vater und Mutter, bisweilen auch Kind. Daneben gibt es die Trennungen nach den Gebieten der Wirksamkeit, die „Ämter", *τιμαί*, wie Herodot sagt. Schon Aeschylus weiß von einer formellen Einteilung der Götter: *πάντων δὲ θεῶν τῶν ἀστυνόμων, ὑπάτων, χθονίων, τῶν τ' οὐρανίων τῶν τ' ἀγοραίων, βωμοὶ δώροισι φλέγονται* [1]. Wir sollen uns aber hüten in diese Einteilungen die Handbuchgeläufigkeit zu bringen, die von Göttern redet wie ein *Wer ist's?* Die Züge der Gestalt, die Eigenschaften und *τιμαί*, die kosmische oder soziale Bindung, sind alle nur verständlich vom numinosen Grunde der Macht her. Das ist die im *Henotheismus* mißverstandene Wahrheit: der Mensch hat es nie mit einer göttlichen Gesellschaft zu tun, gleichsam einem fremden, überlegenen Staat, zu dem er in Beziehungen tritt, sondern immer nur mit Macht, Wille und Gestalt, wie sie in einem bestimmten Augenblick aktuell, eingreifend, sichtbar werden. Was ihm in diesem Moment aufgegangen ist, legt er sich nachher nach eigenen Maßstäben zurecht [2].

4. Die Macht, welche den Dingen, der Umwelt, Mitwelt und Obenwelt ihre Heiligkeit verleiht, kann sich in den Hintergrund zurückziehen. Sie kann aber auch immer mehr in den Vordergrund treten. Und auf jeden Fall ist sie an die Welt gebunden. Was als ganz anders angestaunt wird, gehört dennoch zum Weltgeschehen. Und je besser es in die Reihe der sonstigen Phänomene eingeordnet wird, desto größer ist die Gefahr, daß es seine ursprüngliche Heiligkeit verliert, daß es „Welt" wird. Im sog. Polytheismus wird um die Selbständigkeit der heiligen Macht der Welt gegenüber gekämpft. In einem konsequenten Polytheismus würden Welt und Gott in eins fließen.

Das ist nicht die Schuld des Polytheismus. Es ist vielmehr das Offenbarwerden der Grenze, die Gott nach der Welt zu hat. Und natürlich kann man auch sagen: die Grenze, die die Welt auf Gott zu hat. Denn weder die Vielheit der Mächte noch die bildhafte Verschärfung der Umrisse der Gestalt ist an sich

[1] Agamemnon, 88 ff.
[2] Vgl. H. Schmalenbach, Logos 16, 1927, 322.

schuld, daß Gott bald Welt, bald Mensch zu werden droht. Ein Gott, der wirklich einig wäre in dem Sinne, daß es keine Macht außer ihm gäbe, wäre erst recht mit der Welt identisch. Auch das Christentum läßt die Welt und ihren Oberherrn, den Teufel, Gott gegenüber weiter bestehen [1]. Uns offenbaren sich Mächte, und die endgültige Einheit ist Sache des Glaubens, nicht der Religion. Die Religion der Macht überhaupt wäre Verehrung der Welt.

Und auch der Anthropomorphismus ist nicht vom Übel. Mit dem Fetisch, mit der Tiergestalt wird ein möglicher Ausdruck des Andersartigen aufgegeben. Aber auch die menschliche Gestalt der Macht bedeutet eine Distanz. Der Mensch hat eben keine höhere Macht in der Welt finden können als die seinige und kriecht nun gleichsam selber in die Macht hinein [2]. Er macht damit ein Stück Welt machtlos, sich selbst aber nicht notwendigerweise übermächtig. Gerade diejenigen Eigenschaften Gottes, die ihn am höchsten über die Menschen erheben, können gar nicht anders als durch menschliche Analogien ausgedrückt werden: die Stärke des Willens, die Geistigkeit des Blicks, die Sicherheit der Zwecksetzung [3]. Der physische Anthropomorphismus ist überwindbar, wenngleich er nie ganz überwunden wird; der psychische Anthropomorphismus ist mit menschlichem Vorstellen und Denken gegeben. Wer ihn aufgeben wollte, müßte von Gott schweigen. Denn jede Rede ist menschlich und bildet menschliche Gestalt. Wenn Tier und Fetisch dem Ganz Andern eine besonders adäquate Gestalt zu verleihen scheinen (§§ 3, 8), so ist dies doch nur deshalb der Fall, weil Tier und Ding vom Menschen gesehen werden. Der Gott des Tieres wäre zunächst ein Mensch.

Das Christentum allein kann seinen Anthropomorphismus aus einem wesentlichen und theologischen Motiv heraus verteidigen: Gott ist Mensch geworden. Dieser Zentralpunkt der Inkarnation gibt uns das Recht, uns Gott auf menschliche Weise vorzustel-

[1] Und eine ganze Anzahl „Mächte“, die *φθορά, θάνατος, ἁμαρτία* usw. der paulinischen Vorstellungswelt; vgl. O. Piper, Die Grundlagen der evangelischen Ethik I, 1928, 127.

[2] Vgl. H. Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, 1926, 272.

[3] Vgl. Kurt Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis, Abh. der preuß. Akad. der Wiss., 1929, phil.-hist. Kl. 4, § 235.

len. Daher ist der Anthropomorphismus in der christlichen Religion niemals nur ein Notbehelf. Er ist natürlich und unentbehrlich [1]. Ganz anders verhält es sich damit in den großen polytheistischen Religionen. Bei den Römern bemächtigt sich im Laufe des 4. Jhs. v. Chr. der Anthropomorphismus der Mächte, begeistert durch die griechische Kunst [2]. Man wird aber immer, nicht ohne Bedauern, darin eine Art Apostasie erblicken. Was das griechische Pantheon betrifft, so wurde dieses in der mykenischen Epoche nach dem Vorbilde des Lehnskönigtums herausgearbeitet [3]; in der Folgezeit bedauerte man den Anthropomorphismus, den es zuläßt, bitter.

„Wie ein jeder der Götter entstanden, oder ob sie von je gewesen, und wie ihre Gestalten beschaffen waren, das haben die Griechen sozusagen bis vor kurzer Zeit nicht gewußt; denn ich meine, daß Hesiod und Homer vierhundert Jahre vor meiner eigenen Zeit lebten, und nicht mehr. Und sie sind es, die den Griechen eine *Theogonie* gemacht, den Göttern ihre *Namen* gegeben, ihren *Wirkungskreis* und ihre *Fähigkeiten*, und die ihre *Gestalten* bekannt gemacht“ [4]. In diesen Worten Herodots liegt der ganze klassische Polytheismus: Zusammenhang der Mächte, Beschränkung ihrer Wirkung, Ausprägung ihrer Persönlichkeit und Bildung ihrer Gestalt. Diesen Polytheismus gibt es vielerorten, aber nirgends so konsequent und voll ausgebildet, wie in Griechenland [5]. Wo es Namen und Gestalt gilt, ist er uns selbstverständlich geworden, und erst die letzten Jahrzehnte sehen wieder andere Möglichkeiten, und auch, daß die Griechen selbst sich bei den Gaben ihrer Dichter nicht beruhigt haben. Die Kritik des Xenophanes, der Tragiker und der Sophisten am homerischen Gottesbegriff war leidenschaftlich ernst gemeint, und Plato wußte schon, weshalb er die Dichter aus seinem Staate schloß [6]. In dieser Kritik mündet die Angst vor dem Menschwerden der Macht schließlich in ihr Weltwerden.

[1] H. Kraemer, The christian message in a non-christian world, 1938, 131. — G. van der Leeuw, L'anthropomorphisme comme forme d'anthropologie, Le monde non-chrétien, N S. 2, 1947, 170.

[2] Altheim, II, 187.

[3] M. P. Nilsson, Mycenaean and Homeric Religion, AR, 33, 1936, 87.

[4] Herodot II, 53; vgl. VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 163 f.

[5] Nilsson, Den grek. Rel. Historia, 160.

[6] Staat, p. 377 ff. und sonst.

— „Alles haben H o m e r und H e s i o d den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen." So sagt X e n o - p h a n e s [1] und er meint die Schlußfolgerung ziehen zu dürfen, daß die Menschen die Götter nach ihrem Bilde geschaffen: „Wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte." Und: „Die Aethiopen behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker, blauäugig und rothaarig" [2]. Wir sahen schon, daß diese Vorwegnahme von F e u e r b a c h nicht richtig sein kann. Daß hier aber eine Gefahr droht, bestätigen die großen Griechen dem X e n o p h a n e s immer wieder. E u r i p i d e s verfährt am schärfsten mit den schönen Gestalten des Olymp. Seine Götter sind manchmal nur Maschinen, leere Schemen, mit denen die Menschen ihre eigenen Unzulänglichkeiten bedecken [3]. Und wenn sie richtige Gestalten sind, zeigen sie sich so kleinmenschlich, daß ihnen nur die Entrüstung und nicht länger ein Hauch von Anbetung des Dichters gelten kann.

„An Weisheit fehlts dir, Gott, wo nicht an Güte", sagt Amphitryon zu Zeus, und Theseus konstatiert:

Sind nicht im Himmel Ehen, welche jedes
Gesetz verbietet? War es nicht ein Gott,
Der seinen Vater um des Thrones willen
In Schmach und Ketten warf? Und dennoch wohnen
sie im Olymp und haben sich darein
gefunden, daß sie schuldig worden sind.

Aber Herakles fragt höhnisch:

Das ist ein Gott zu dem man beten könnte? [4]

Hier sehen wir klar, wohin die Theogonie und die Gestaltung geführt hat. Im letzten Grunde waren aber weder die menschlichen Götter noch ihre allzumenschlichen Dichter schuld, sondern die

---

[1] Fr. 11 (D i e l s). [2] Fr. 15, 16 (D i e l s).

[3] Z. B. Troades, 969 ff.; vgl. U. v o n W i l a m o w i t z - M ö l l e n d o r f f, Griechische Tragödien III [5], 1919, 281 f.

[4] E u r i p i d e s, Herakles, 345, 1316 ff., 1308 (Übers. W i l a m o w i t z).

Mächte selbst. Wer kann dafür, daß sie sich immer wieder durchkreuzen, daß ihr Wille reine Willkür scheint, daß ihr Walten Tyrannei bedünken muß? Die dichterische Gestaltung der Griechen brachte nur die Frage auf ihren schärfsten Ausdruck, die Frage an die Mächte, die viele Geschlechter bewegt, und in der die ganze Problematik der *Theodizee* enthalten ist: was wollt ihr Mächte und warum wollt ihr es? Vieles ist hier vorausgesetzt: daß die Macht einen Willen hat; daß der Mensch auch einen Willen hat, und zwar einen, der sich nicht magisch betätigt; daß er eine Norm erkannt hat, der er absoluten Wert zuspricht. Von dem allen wird später die Rede sein. Hier aber handelt es sich darum, daß der Mensch die Vielheit der Gestalten und Willen nicht erträgt. Und zwar nicht bloß wegen der Unbändigkeit der Phantasie (die griechischen Dichter!), sondern wegen des auch ohne Phantasie unleugbaren Daseins der Gestalten und Willen selbst. Es ist die W e l t , die den Griechen bedrückt in den Gestalten der Götter; es ist der M e n s c h selbst, der ihn beängstigt in der Götter Willen[1].

Darum sucht der Grieche die Götter los zu werden. E u h e m e r o s erklärt sie zu Menschen der Vorzeit (BERTHOLET, Lesebuch 4, 80 f.). Der griechische Geist wählt aber eine mehr entschlossene Haltung: Vielheit und Gestalt müssen dem unpersönlichen Einen weichen. Die ϑεοὶ ἀνϑρωποπαϑεῖς sehen denn doch der Welt und den Menschen zu ähnlich:

> Wahrhafte Gottheit kennet kein Bedürfnis,
> Nur frevle Märchen dichten es ihr an [2].

[1] Der chinesische Bauer Wang Lung ist durch eine furchtbare Hungersnot in Verzweiflung geraten; er begibt sich zum kleinen Tempel der beiden Götter der Erde „und spuckt entschlossen dem kleinen Gott, der dort unerschütterlich neben seiner Göttin sitzt, ins Gesicht". Er vernachlässigt sie, bringt ihnen keine Opfergaben mehr dar und bessert ihre Standbilder nicht aus. „So geht es mit Göttern, die den Menschen Böses antun." Als aber die gute Zeit wieder kommt, bringt er seinen Göttern ein wenig Weihrauch: „nach allem haben sie doch Macht über die Erde". (P e a r l S. B u c k , House of earth, The good earth, 67, 127 f.). Das ist die ganze Tragödie des Polytheismus.

[2] E u r i p i d e s , Herakles, 1345 f. Vgl. U. v o n W i l a m o w i t z - M ö l l e n d o r f , Herakles [2], 1909, 481

Die Natur selbst ist das Göttliche und bedarf der Götter nicht[1]. Damit ist dann allerdings dem Rufe des Dichters nach einem Gott, „zu dem man beten kann", keineswegs Genüge getan, wie Wilamowitz fein bemerkt. Denn auch die göttliche Macht der Natur hört nicht. Die Griechen wurden freilich durch ihren Sinn für das *μηδὲν ἄγαν* vor den weitestreichenden Konsequenzen dieser Flucht vor der Welt bewahrt. In Indien aber schien die persönliche Existenz immer unhaltbarer und minderwertiger; auch das Dasein der Götter ist, wenn nicht Unrecht, wie in Griechenland, so doch Leiden, „das Unerschütterliche, das Unbewegliche .... an diesem erfreut sich mein Herz" (Bertholet, Lesebuch[1], 225). Das führt schließlich zum Verschwinden der Gestalt, zur endlichen Überwindung jedes Lebenswillens in Brahmanismus und Buddhismus, d. h. zum religiösen *Atheismus.*

Die Ausbildung der Gestalt, die Vermenschlichung des Willens sind also nicht der Grund der Frage nach dem Rechte der Götter. Überall, wo Macht und Mensch sich begegnen, an der Grenze der Humanität, taucht diese Frage auf, im alten Babylon und im Buche Hiob so gut wie bei den griechischen Tragikern. Die Macht hat ihr Recht nicht länger in sich selbst, sie soll es erweisen. Im Polytheismus, vor allem in seiner schönsten und tiefsten Offenbarung, in den Göttern des Olymps, wird die Frage umgangen. Macht und Natur, Natur und Menschenleben fließen ineinander über: der homerischen Griechen „Göttliches ist weder eine rechtfertigende Erklärung, noch eine Unterbrechung und Aufhebung des natürlichen Weltlaufs: es ist der natürliche Weltlauf selbst"[2].

So wird die Macht zum eigenen Leben, die Zählbarkeit zur Verständlichkeit, das Bild Gottes zum Bilde des Menschen. Hier liegen die Voraussetzungen der griechischen und somit der modernen Wissenschaft und Kunst. Hier hört aber auch letzten Endes die Anbetung auf. Insoweit behält Aristophanes mit seiner konservativen Kritik recht, wenn er dem Euripides vorwirft, daß die Kranzflechterin die Hälfte ihrer Kunden verloren hat durch seine Leugnung der Götter[3].

[1] Euripides, Herakles, 1232. Auch: Troerinnen 884 ff.; vgl. G. van der Leeuw, Een dramatische geloofs belijdenis, Hermeneus, 2, 1929; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953.

[2] W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, 1929, 218.

[3] Thesmophoriazousai, 443 ff.

Die Lösung wird nie erreicht durch Aufgeben der Gestalt oder des Willens, selbst nicht durch einfaches Streichen der Vielheit. **Die Götter des Polytheismus sind keine kindlichen Hirngespinste, sondern reale Mächte** [1]. **Nur der Schöpferglaube entgeht den Konsequenzen des Anthropomorphismus: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nur der Inkarnationsglaube denen des Polytheismus: Gott wird Mensch, nicht Welt.**

§ 20. DER VATER.

1. Gestalt und Wille können dermaßen versagen, daß sie aufgegeben werden. Der Mensch beruhigt sich dabei, daß sein Gott die Welt ist, daß er die Menschheit ist, daß er „wächst mit der Welt“ [2]. Er kann, wie wir sehen werden (§ 37), sich selbst als Menschheit, als menschlichen Typus sogar anbeten. Auch kann er sich ins Unpersönliche flüchten, in das Absolute, welches „weder handelt noch leidet, weder liebt, noch haßt, welches kein Bedürfnis, keine Begierde, kein Verlangen, weder Erfolg noch Mißerfolg, weder Freund noch Feind, weder Sieg noch Niederlage kennt“ [3]. Indien spricht sein Wort, nach Griechenland (§ 21).

Nur diejenige Gottesvorstellung kann diesen Konsequenzen entgehen, die von der eigenen Mächtigkeit des Menschen ganz absieht. Solange die Macht des Menschen die Macht außerhalb vernichten oder benutzen oder bewundern oder genießen will, müssen Gestalt und Wille versagen. Denn da bezwingt, benutzt, bewundert und genießt der Mensch immer wieder sich selbst. Höchstens kann er Gestalt und Willen völlig ableugnen: es hilft ihm aber nicht viel, denn die Welt bietet sie ihm jeden Tag in verwirrender Fülle. Und der ruhende Hintergrund kann — das hat James sehr richtig gesehen — nur „moralische Ferien“, nicht aber einen moralischen Alltag bedeuten [4]. Er selbst flieht in einen modernisierten Polytheismus; die Erkenntnis des Vielerlei kann

[1] Vgl. G. van der Leeuw, Die Wirklichkeit des Heidentums (Die Furche, 21, 1935, 230).

[2] Typisch bei H. A. Overstreet, The democratic conception of God, The Hibbert Journal 11, 1913, 394 ff.

[3] William James, A pluralistic Universe, 1916, 47 f.

[4] Ibid. 116 ff.

aber ebensowenig fruchten als dessen Verneinung. Nur dort, wo geglaubt wird, daß „alle Macht“ Gott gehört, lebt die Gestalt und herrscht der Wille. Der Anthropomorphismus ist nicht länger zu fürchten, weil nicht wir die Gestalt Gott zuerteilen, sondern er uns; die Anthropopathie ist nicht länger eine Gefahr, wo alles Walten von Gott stammt und seinem Willen entspringt; die Vielheit braucht nicht mehr durch eine desperate, farblose und unwirkliche Einheit vernichtet zu werden, wo die Einheit desjenigen, dem alle Macht zukommt, sich von selbst versteht, ebenso wie die Vielheit der Macht, die er geschaffen ... Wir haben das Wort jetzt ausgesprochen: Gestalt und Wille haben ihr wirkliches und göttliches Leben in Gott, *dem Schöpfer*. Natürlich meinen wir nicht den Schöpfer, den wir im Hintergrunde der Welt ruhend fanden; wir denken vielmehr an den Gott, der sich in seiner Schöpfung mitteilt, ja sich hingibt.

2. Wir fühlen uns selbstverständlich versucht, jetzt einzig an den Monotheismus Israels zu denken, welchem unsere Beschreibung des furchtlos anthropomorphen Schöpferglaubens ja natürlich auch an erster Stelle gilt. — Es ist aber notwendig, nach der verständlichen Grundlage der Gestalt und des Willens zu fragen und dabei weniger Erhabenes nicht zu scheuen. Denn der Mensch nennt diesen Gott „Vater“ und wir kennen bis jetzt nur die Mutter.

F r a z e r bemerkt irgendwo, daß es eine Torheit ist, zu meinen, die Frauen hätten den Dienst der weiblichen Götter erfunden, vielmehr hätten diese, wenn sie überhaupt Götter schufen, denselben männlichen Charakter gegeben[1]. Das letztere wäre aber wohl genau so falsch. Allerdings spielen in der Struktur der Gottesvorstellung das männliche bzw. das weibliche Element und dessen jeweiliges Vorherrschen eine große Rolle. Es steckt aber zu viel Weibliches in jedem Mann, zu viel Männliches in jeder Frau, um hier dem einen oder dem andern Geschlecht den Vorrang einzuräumen. Die Mutterreligion ist Menschheitsreligion, und das ist auch die Religion des Vaters.

Die gewaltige Distanz, welche die beiden trennt, ersehen wir, in uns fast lächerlich anmutender Weise, wenn wir den uns so geläufigen Vaternamen im alten Babylon durch den eines „On-

[1] J. G. F r a z e r, Man, God and Immortality, 1927, 129.

kels" ersetzt finden [1]. Der Gott ist Onkel, d. h. die wichtigste männliche Gestalt neben der überaus wichtigen Frau, der Bruder des Weibes. Das ist ein Rest einer allumfassenden Mütterlichkeit. Die Distanz aber findet ihren Grund zunächst im Gegensatz Vater—Mutter, d. h. aktiv—passiv. Die Mutter gebiert, der Vater zeugt, die Mutter empfängt, der Vater gibt. So erscheint neben der Gestalt der Mutter diejenige des Vaters. Und wie das Weib der Acker, so ist der Mann der Pflüger, bei den Griechen Erichthonios, Erechtheus, der Erdaufreißer [2]. Der Mythus der heiligen Hochzeit hat zwar, wie wir gesehen (§ 10) die Gestalt der Mutter zur Hauptperson [3]. Der Vater-Gemahl kann zugleich Sohn sein. Die Wurzeln des von der Schule Freuds in unseren Tagen fast zum Dogma erhobenen Oedipusmythus liegen hier, wo die Mutter Erde herrscht [4]. Ein uralter ägyptischer Gottestitel lautet „Stier, d. h. Begatter seiner Mutter" [5]. In der Gestalt des Vater-Gatten ist aber das Element der Aktivität, des Geberischen, auch wenn es noch ganz neben dem Hauptmoment der empfangenden Passivität steht, nicht zu verkennen. Uralte — und nur dem Unverstand rohe — sexuelle Symbolsprache vermittelt theologische Gestaltung. Am schönsten in den tiefsinnigen Worten des *Tao-te-king:*

> Der Geist der Tiefe stirbt nicht.
> Das ist das Ewig-Weibliche.
> Des Ewig-Weiblichen Ausgangspforte
> Ist die Wurzel von Himmel und Erde.
> Endlos drängt sich's und ist doch wie beharrend.
> In seinem Wirken bleibt es mühelos.

Die „Tiefe" ist das „Tal", der leere Raum zwischen Bergwänden, die ungestaltete Materie, die bloße Möglichkeit zum Sein. Der „Geist" ist das Aktive, Gestaltende [6]. Die Vollgestalt wäre so-

[1] B. Gemser, De beteekenis der Persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der onde Babylonieërs en Assyrieërs, 1924, 102 ff.

[2] Vgl. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, 1910, 185 f.

[3] So ist im alten Griechenland Gaia-ochos nur „der Befruchter der Erde" oder πότνιος θηρῶν, im minoischen Zeitalter, nur der Gatte. Vgl. Kern, Religion der Griechen, II, 71; Otto, Götter Griechenlands, 34; Nilsson, Gesch. der griech. Rel., I, 288. (Siehe § 10, 3.)

[4] Vgl. C. Clemen, Arch. für die ges. Psychologie 61, 1928, 26.

[5] Vgl. A. Wiedemann, AR 21, 1922, 453.

[6] R. Wilhelm, Laotse, Tao Te King, 1921, 8, 92. Auch die Gestaltung Himmel-Erde (männlich-weiblich) hängt mit diesen Gedanken zusammen. Vgl. H. Th. Fischer, Het heilig huwelijk van hemel en aarde, 1929.

mit nicht die der Mutter (der „Möglichkeit"!), sondern diejenige des wollenden, zeugenden Vaters.

Nun dürfen wir allerdings Gestalt und Willen des Vaters nicht einzig aus dem Akt der Zeugung verstehen. Das ist die Einseitigkeit der Freudschen Lehren[1]. In dieser Einseitigkeit wäre ja auch schwer zu verstehen, wie das Christentum den Vaterglauben gerade aus der Religion Israels überkommen konnte, in der die Vatergestalt als Gemahl, als Zeuger fast völlig fehlt. „Bist du doch unser Vater; denn Abraham weiß von uns nicht, und Israel kennt uns nicht. Du aber, Herr, bist unser Vater und unser Erlöser; von altersher ist das dein Name. Aber nun, Herr, du bist unser Vater; wir sind Ton, du bist unser Töpfer und wir alle sind deiner Hände Werk"[2]. Das ist nicht die Gestalt des Erzeugers, sondern die eines Schöpfers, dessen Beziehungen zum Menschen den verwandtschaftlichen geradezu entgegengesetzt sind, und dessen Willen der Mensch sich in tiefer aber vertrauensvoller Abhängigkeit beugt. Deshalb macht sich Jahwe von Erde und Gebirge los, die den *baalim* und den Dämonen gehören werden; ebenso ändern deshalb die *baalim*, nachdem ihre Funktionen auf Jahwe übergegangen sind, ihre Natur. Jahwe „ruft dem Korn", aber er erzeugt es nicht[3].

Der Ausdruck „Vater" bedeutet nämlich bei vielen primitiven und antiken Völkern nicht dasselbe wie bei uns. Der „Vater" ist der Vertreter einer Altersstufe, der Ältere dem Jüngern gegenüber. Der Ausdruck ist eben älter als unsere Familie und setzt eine soziale Organisation voraus, in der eine Gruppe der Seniores einer solchen der Juniores gegenübersteht. Dann fällt aber weit weniger Gewicht auf den Zeugungsakt als vielmehr auf die Autorität, die Machtfülle, die Weisheit der Ältesten, die bekanntlich bei vielen Primitiven auch die Hüter der Geheimriten sind. Auf den Trobriandinseln kennt man nicht einmal die Vaterschaft im physiologischen Sinne; zwischen Vater

[1] R. Thurnwald, Ethnologie und Psychoanalyse, in: Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben, herausg. von H. Prinzhorn, 1928, 125 ff. Vgl. Calvin, Inst. II, 8, 35: Ita qui nobis est pater, in eo divinum aliquid reputare par est: quia divinum titulum non sine causa gerit.

[2] Jes. 63, 16; 64, 7.

[3] Hesek. 36, 29; Buber, Königtum Gottes, 96; A. Causse, Du groupe ethnique à la communauté religieuse. 1932, 192 f.

und Sohn gibt es keine Verwandtschaft, es sei denn daß eine solche besteht zwischen dem „Gatten der Mutter" und dem „Sohn der Frau". Noch die römische Idee des *pater familias* setzt die Macht des *pater* unabhängig von seiner reellen Vaterschaft: *Pater familias appellatur qui in domo dominium habet; recteque hoc nomine appellatur quamvis filium non habeat.* Die Macht hängt einzig an der *domus* [1].

Aus dieser doppelten Aktivität, einmal zeugend-schöpferisch, einmal autoritär-herrschend, ist die Vatergestalt Gottes zu verstehen: des schlechthin Überlegenen, von dem alle Macht stammt der sich aber mitteilt, hingibt.

3. Die Einheit Gottes ist für diese Gestalt nicht so wichtig, wenigstens nicht als Verneinung der Vielheit. Es ist grundfalsch, sich die Geschichte der Religion zu denken als eine Entwicklung zum „Monotheismus". Auch für die „entwickelte Religion sind Begriffe wie ‚Monotheismus' und ‚Polytheismus' leere Zahlenschemata, nach denen sich der Wert einer Religion ebenso wenig bemessen läßt, wie etwa der Wert einer Ehe nach der Zahl der Kinder, die ihr entsprossen sind" (Wundt IV, 320).

Es handelt sich nicht um die Einigkeit, sondern um die Einzigkeit Gottes: Eine Gestalt wie die göttliche haben unsere Augen nirgends erblickt. Mit einem Willen, wie dem Gottes, sind wir nie sonst in Berührung gekommen. Wer ist wie Gott? Die Einzigkeit Gottes ist nicht eine Negation seiner Vielheit, sondern eine leidenschaftliche Affirmation seiner Gewaltigkeit. Die sich mitteilende Aktivität Gottes hat so tief in das Leben des Menschen eingegriffen, daß er seinem Gott sagen muß: „Wen habe ich im Himmel? und außer dir begehre ich nichts auf Erden" [2]. So war auch der Monotheismus des Islam kein Protest gegen den Polytheismus, sondern leidenschaftlicher Glaube an die Allmacht Gottes [3]. Denn die „Allmacht" ist keine blutleere „Eigenschaft" eines theoretisch ausgedachten Weltherrn oder Urhebers, sondern der Glaube, daß alle Macht Gott gehört und dem Menschen keine, als die er von ihm erhält. Wir sind hier ebensoweit vom „höchsten Wesen" entfernt als von den vielerlei Mächten

---

[1] G. May, Eléments de Droit romain [13], 1920, 103; B. Malinowski, Argonauts of the western Pacific. 1932, 71.

[2] Ps. 73, 25 (Übers. Kautzsch).

[3] A. Bertholet, Die gegenwärtige Gestalt des Islams, 1926, 8.

des Polytheismus. Vielleicht noch weiter, denn hier handelt es sich nicht um ein *höchstes* Wesen, sondern um *das* Wesen schlechthin, die einzige Realität, das Einzige, das wirklich da ist, das Einzige, das etwas bedeutet[1].

„Gott ist einer", das gilt also nicht als Behauptung oder Überzeugung, sondern einzig als Glaubensaussage, im Sinne der antiken Akklamation *εἷς θεός* (§ 63). Gott ist einer, weil von ihm das Heil kommt, die zum Guten gewendete Macht. Gott ist einer, weil er in der unerschöpflichen Aktivität seines Willens immer wieder da ist: „Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da"[2]. Diese brennende Aktivität des wollenden Gottes lebt vorzüglich im Alten Testament. Nicht weniger in ganz primitiven Zügen wie in der Geschichte vom Überfall des Moses durch Jahve[3], als im Streitlied der Israeliten, wo man die Freude über den aktiven Gott, der kämpft und errettet, der herabsteigt von seinem Berge und Partei nimmt, förmlich klingen hört:

Gebenedeiet sei Jahve mein Hort,
Der anweist meine Hände zum Kampfe,
Meine Finger zum Kriege –
Meine Gnade und meine Berghöh',
Meine Burg und mein Befreier mir,
Mein Schild und in dem ich geborgen,
Der niederzwingt (mein) Volk unter mich!
– –
Jahve, neige deine Himmel herabzufahren,
Rühr' an die Berge, daß sie rauchen.
Blitze Blitzstrahl, sie zu verstreuen;
Entsende deine Pfeile, sie zu zerstören.
Sende deine Hände aus der Höhe,
Entreiß mich und rette mich aus großen Wassern:
Aus der Hand der Söhne der Fremde;
– –
Elohim, ein neues Lied will ich dir singen,
Auf zehnsaitiger Nabla dir spielen,
– –
Weil (Daß) unsere Söhne wie hochgezogene Pflanzen
in ihrer Jugendfrische,
Unsere Töchter (seien) wie buntgeschmückte Ecken
(Ecksäulen) nach Palast-Bauart;
– –

[1] Vgl. die sehr wichtige Studie von E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, 1935.

[2] Ps. 139, 8. [3] Ex. 4, 24 ff.

Heil dem Volke, dems also geht,
Heil dem Volke, deß Gott Jahve ist! [1].

Die allumfassende Aktivität des Willens, die volle Vatergestalt aber lehrt das Christentum in der Inkarnation. Unbekümmert um den Vorwurf des Anthropomorphismus, wie des Polytheismus, schaut es die Gestalt desjenigen, der gekommen ist, daß er den Willen tue des, der ihn gesandt hat.

§ 21. DAS SCHLECHTHIN MÄCHTIGE.

P. Tillich, Philosophie und Schicksal (Kantstudien 34, 1929).

1. In unserm zweiten Paragraphen begegneten wir der theoretisierten, verabsolutierten Macht, der Macht, die ohne Gestaltung und ohne Einbeziehung des Willens zur Herrschaft gekommen. An dieser Stelle betrachten wir die Macht, nachdem Gestalt und Wille als unzulänglich aufgegeben worden sind, die Macht, die nicht von einer Person getragen wird, die nicht gewollt wird und sich nicht zeigt, sondern schlechthin *ist*. Selbstverständlich ist die Macht von § 2 nicht „früher" dagewesen, und ebensowenig ist die Macht, die wir hier betrachten, einzig eine späte Frucht reifer Spekulation. Daß „Gott" den menschlichen Gedanken eine Art Grenze ist, ein „All", das sich als ein „Nichts" offenbart, das sahen bereits die alten Ägypter, als sie über den Namen des Gottes *Atum* spekulierten, der zugleich „All" und „Nichts" bedeutet [2]. Es gibt aber eine Tendenz zur Macht schlechthin, die sich von vornherein weder um Wille noch Gestalt kümmert, und es gibt ein Wiedergelangen zur Macht, nachdem die Gestaltung versagt hat, wie wir es am deutlichsten bei den Griechen beobachten. Das macht einen beträchtlichen strukturellen Unterschied, der uns veranlaßt, dieser Flucht in die Macht schlechthin noch ein besonderes Wort zu widmen.

---

[1] Ps. 144 (Übers. nach Franz Delitzsch). Siehe Buber, Königtum, 81 f., 63, 66, 145. Der Gott *melek*, der die Seinen begleitet und vor ihnen hergeht, unterscheidet sich von der Natur, von dem Bestehenden, indem er neue, historische Beziehungen herstellt. Daher gründet er die Stadt, während das Land dem Baal gehört.

[2] K. Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter, 1930, § 114.

Man kann diese Flucht betrachten als einen Versuch, das Erlebnis der Macht in sich selbst festzuhalten, dem „Doppelerlebnis der Gestalt“ aber zu entgehen. Die Macht überwältigt — darin sind alle Religionen einig. Wer aber, vom göttlichen Willen enttäuscht, das zweite gestaltmäßige Erlebnis der Macht als Schein wertet, versucht dieses Erlebnis selbst festzuhalten, die Macht schlechthin. Da verfällt er dann sofort auf den Gedanken des *Schicksals*. So tat schon Aischylos. So tat Prometheus-Goethe:

Ich dich ehren? wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Tränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?

Eins ist mächtig: das ist die Gewalt, die mich hier, in diesem Augenblick bindet, das Gesetz, nach dem ich angetreten. Vielleicht gibt es andere Mächte, Gestalten, Willen als die meinigen. Aber sie sind, wie ich, der urgewaltigen Macht unterworfen, die mich bannt an gerade dieses Leben, diesen Augenblick, diesen Platz. Das Rätsel, warum ich geboren wurde, und warum gerade hier, jetzt, mein Leben sich abrollt, kann keiner lösen: es ist eben mein Los, und die Macht, die es austeilt, mein Schicksal. Was von mir gilt, gilt auch von der Welt als Ganzem: ihre Mächtigkeit ist begrenzt, bedingt, ihr Jetzt-sein wie ihr So-sein rätselhaft.

Nun erlebe ich diese Macht des Schicksals aber erst als Macht schlechthin, sobald ich sie nicht nur konstatiere, sondern mich ihr ergebe. Ich verzichte dann auf jede persönliche Auseinandersetzung mit der Macht, ich verzweifle an jedem Eingreifen der Macht um meinetwillen, ich gebe den Gedanken an das *Heil* auf und ergebe mich dem *Schicksal* [1]. Es kann mir mißlingen: dann bekommt das Schicksal dämonische Eigenschaft, und ich sehne mich, wie das späte Griechentum, „nach dem rettenden

[1] Vgl. hierzu die Ausführungen Otto Piper's, Die Grundlagen der evangelischen Ethik I, 1928, 108 ff. Über den homerischen Schicksalsglauben (*αἶσα*, *μοῖρα* d. h. Anteil, Portion): M. P. Nilsson, Zeus mit der Schicksalswaage (Bull. de la Soc. des lettres de Lund, 1932—33, II, 14).

Schicksal, nach Gnade" (TILLICH 302 ff.). Den alten Griechen gelang es. Den Heilsgedanken ersetzte die Idee der Richtigkeit der Welt. Den Willen Gottes haben wir nicht verstanden, seine Gestalt scheint uns zweifelhaft; seinem Tun können wir nicht Recht geben. Aber das Schicksal hat immer recht; man stellt ihm keine Anforderungen, weil es das schlechthin Mächtige ist. So führte schon das „Naturgesetz" des Euripides alles „zum gerechten Ziel". Die Frage der Theodizee kann nicht aufkommen, wo jedes persönliche Wollen der Macht ausgeschlossen ist. Plato meinte: „Der Gott, welcher, wie auch der bekannte alte Spruch verkündigt, Anfang, Ende und Mitte aller Dinge in seiner Hand hat, wandelt ohne Fehl der Natur gemäß seine ewig gleiche Bahn; seine ständige Begleiterin aber ist die Gerechtigkeit, die strenges Gericht hält über die, welche sich dem göttlichen Gesetze nicht fügen" [1]. Gegen die *Ananke* vermag weder die Magie (Macht des Menschen) noch die Heilkunst etwas, noch auch der Kultus oder gar Zeus (Macht des wollenden Gottes) [2].

2. Wir fanden Geschlossenheit der Person, Festigkeit der Gestalt abhängig vom *Namen*. Somit kann es kaum wundernehmen, daß das Aufgeben von Willen und Gestalt auch einen Verlust des Namens der Macht bedeutet. Euripides nennt seinen Gott „Zeus" oder „Naturgesetz" oder auch „Weltvernunft". Der Name ist „Schall und Rauch" geworden, und, weit entfernt, daß er das Wesen verbürgen könnte — wie das im primitiven Sinnzusammenhang der Fall war —, ist er jetzt zu einer Unwesentlichkeit, mindestens einer Unzulänglichkeit hinabgesunken. Die Griechen, die sich von den Göttern zum *θεῖον* wandten, machten aus dem Eigennamen „Zeus" eine Andeutung, die wohl noch allgemeineres besagt, als wenn wir „Gott" sagen [3]. So meint es vor allen Aischylos in der berühmten Anrede des Zeus aus *Agamemnon:*

Zeus, Zeus!
Mit diesem Namen ruf' ich ihn,

[1] Plato, Leges IV, p. 715 E (Übers. Apelt). – TILLICH, 301 ff.

[2] Euripides, Alkestis, 962 ff.

[3] Also nicht „genau dasselbe als wenn wir Gott sagen", wenn auch „viel weniger Eigenname eines unter zahllosen andern Göttern als Jahve" und in der Tat „keine Person mehr", Wilamowitz, Griech. Tragödien III [5], 1919, 283.

Mit jedem, den er hören mag.
Und ob ich alles wäge,
Zu leicht befind' ich alles.
Von Sorgen und von Sinnen
Und Zweifeln löst das Herze
Mir Zeus allein [1].

Die Ruhe vor Zweifel und Sorge findet der Dichter im Gotte, der keinen Namen ... oder jeden Namen hat. Und späte Besinnung sieht Mächte, in der Welt verstreut, und unter verschiedenen Namen angerufen, während man doch nur den einen Gott meint, dessen wirklichen Namen man nicht kennt [2]. Der Name gilt nunmehr als Beschränkung; er kann zwar einen Halt bieten im Getümmel des unendlich Mannigfachen, feste Umrisse im Verschwimmenden, aber das so Gewonnene ist das Göttliche nicht. „Wollte ich es gleich einem Türken mit hundert Namen nennen, so würde ich doch zu kurz kommen und im Vergleich so grenzenloser Eigenschaften noch nichts gesagt haben" [3].

3. Vor Gestalt und Willen flüchtet man sich ins Unpersönliche, Namenlose, aber auch in die *Innerlichkeit.* Die Macht wirkt nicht von außen, sondern von innen her. Sie ist zwar dem Menschlichen transzendent (sonst wäre sie nicht mehr Objekt der Religion), aber ihre Überlegenheit ist diejenige des Ganzen dem Teil gegenüber. Der Gott, den Euripides in seinem schon öfter angeführten Gebet die Hekabe anrufen läßt, ist die Luft, das von Diogenes von Apollonia aufgestellte Weltprinzip, die *ἀρχή*, die im Menschen und im Tier die lebenschaffende Kraft ist [4]. Die Vorstellungen „Gott" und „Seele" berühren sich. Gott wird zur Weltseele. Dabei lenkt der menschliche Geist bewußt in urprimitive Bahnen zurück. Die Macht war ja beseelender Stoff, die Grenze zwischen Gott und Seele von der *mana*-Vorstellung her fließend. Jetzt wird die Macht von innen her zur Weltseele verabsolutiert in bewußtem Gegensatz zu den von außen her eingreifenden Mächten:

---

[1] Agamemnon, 160 ff. (Übers. Wilamowitz).

[2] So Maximus von Madaura, bei F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain [2], 1909, 307.

[3] Goethe, Gespräch mit Eckermann vom 8. März 1831.

[4] Vgl. Karl Joel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1906, 112 f.

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

In den Worten Goethes [1] klingt, neben der demütigen Anbetung des Ganzen, die Furcht vor der Unberechenbarkeit des göttlichen Willens, der seine Kraft und seinen Geist spendet, sie aber auch, wenn es ihm behagt, vermissen läßt.

4. Die Macht, die, namenlos, im Innern der Welt webt, ist schließlich eine, d. h. außer ihr gibt es keine andere. Hier — und nicht im Monotheismus — erhält die Einigkeit vollen Nachdruck. Die Vatergestalt, die der Welt gegenübersteht, ist einzig, die Macht, die luftartig alles durchdringt, ist eine, eben das All und Eine. Pantheistische Regungen finden wir schon in der alten Welt. Der Name des ägyptischen Gottes *Atum* wird erklärt: „Atum, das ist alle Götter." Der Tote wird vergöttlicht und seine Glieder ein jedes mit einem Gotte identifiziert; ein funerärer Text läßt ihn sagen, daß sein Haar Nun, sein Antlitz Rē usw. ist, und „es gibt kein Glied an mir, das Gottes ledig wäre" [2]. Sogar der Unterschied zwischen Gut und Böse verschwindet, verflüchtigt im All. So kann Sallust am Ende der Entwicklung, die den Sieg dieser Auffassung des Göttlichen in der antiken Welt brachte, schreiben: „Die Behauptung, die Götter wenden sich vom bösen Menschen ab, würde der Behauptung gleichkommen, die Sonne wende sich von einem Blinden ab [3].

Wie der indische Geist alle einzelnen Mächte auf die Zweieinheit von *Brahman* und *Ātman* zurückführte, ist bekannt. Die Distanz zwischen Objekt und Subjekt ist dabei völlig aufgehoben, und die schlechthinnige Andersartigkeit, die Transzendenz der Macht. kann nur im Gefühl der Versenkung, des Untertauchens in das All gewährt werden. Schon der Rig-Veda sagt: „Man nennt ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni und auch den Himmelsvogel Garutman. Er, der nur Einer ist, trägt bei den Sängern

[1] Vgl. H. Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927, 71 f., die Ableitung der Goetheworte aus Giordano Bruno, De Immenso IV, 15.

[2] Totenbuch, Kap. 42, 10.

[3] G. Murray, Five stages of greek religion, 1925, 172, 206f.

eine Vielzahl von Namen; sie nennen ihn Agni, Yama, Mataisvan.“ (BERTHOLET, Lesebuch, IX, 96.) Im *Bhagavad-Gita* spricht der Erhabene:

Der ich All-Eins und vielfach doch gesondert, überall hinschau' –
Ich bin das Opfer, Gottesdienst, der Manen Trank, das heil'ge Kraut,
Das Opferlied, das Opferschmalz, das Feuer und die Spende ich!
Ich bin der Vater dieser Welt, bin Mutter, Schöpfer, Ahnherr auch.
Bin Lehre, Läutrung, heil'ges Om, bin Rik, Sāman und Yajus auch [1].
Weg, Erhalter, Herrscher, Zeuge, Wohnort, Zuflucht und guter Freund,
Ursprung, Vergehen, fester Stand, der Schatz, der ew'ge Same auch.
Die Wärme schaff' ich, Regen, Flut halt' ich zurück, laß' strömen ich,
Ich bin Unsterblichkeit und Tod, bin Sein und Nichtsein, Arjuna! [2].

Hier versagt jede Gestalt, jede Besonderheit, alles Für-sich-sein. Auch Gott wird überflüssig, ist ja das Göttliche im Menschen schon alles: „Wer steht höher, wer dem eigenen Selbst *(ātman)* opfert oder wer den Göttern opfert? Wer dem Selbst opfert, soll man antworten“ [3].

Der Grieche kann die Gestalt nicht, wie der Inder, völlig entbehren. Aber auch sein Zeus *hat* nicht alle Macht, er *ist* alle Macht, schon bei Aischylos:

Zeus ist der Äther, Himmel, ist das Erdenrund,
Zeus ist das All und was noch höher ist als dies [4].

Die Stoa nimmt den Gedanken auf: die Mythologie ist lügenhaft, „sed tamen his fabulis spretis ac repudiatis *deus pertinens per naturam cuiusque rei*, per terras Ceres, per maria Neptunus, alii per alia, poterunt intellegi qui qualesque sint, quoque eos nomine consuetudo nuncupaverit“ [5]. Die gleichen Auffassungen

---

[1] *Om* ist die heilige magische Silbe; *Rik, Sāman* und *Yajus* sind die drei kanonischen Veden.

[2] Neunter Gesang, 15 ff., Übers. L. von Schröder, 1919, 43. Vgl. dazu den Pantheismus der Romantik:

Argatiphontidas und Photidas,
Die Kadmusburg und Griechenland,
Das Licht, der Äther, und das Flüssige,
Das was da war, was ist, und was sein wird;

(Heinrich von Kleist, Amphitryon III, 11), und den Einwand Alkmenes, dieser Animistin!:

Soll ich zur weißen Wand des Marmors beten?
Ich brauche Züge nun, um ihn zu denken (II, 5).

[3] Oldenberg, Lehre der Upanishaden, 33.

[4] H. Diels, Zeus, AR 22, 1923–24, 11 f.

[5] Cicero, De natura deorum II, 28.

findet man in den von Plato inspirierten orphischen Hymnen[1]: „Zeus ward der Erste, Zeus der Letzte ... Zeus ist der Kopf, Zeus ist die Mitte, aus Zeus vollendet sich alles. Zeus ist der Grund der Erde und des sternenreichen Himmels. Zeus war männlichen Geschlechts geschaffen; Zeus ward auch eine unsterbliche Jungfrau. Zeus ist der Atem von allem, Zeus ist die Kraft des ewigen Feuers, Zeus die Wurzel der Erde. Zeus ist Sonne und Mond, Zeus ist König, Zeus ... ist der Herrscher über alle Wesen. Denn nachdem er alle in sich verborgen, brachte er sie aus seinem heiligen Herzen wieder in das freudenreiche Licht“[2].

So wird die Macht immer grenzenloser, immer reicher: „Der Himmel wird zum Hause, die Sterne zu Zimmern des reichgewordenen Gottes“[3], die Macht wird immer mehr Macht schlechthin. Jede Grenze, jede Beschränkung stürzt. Alles ruht in der einen, ungeteilten Mächtigkeit, alle Sehnsucht ist gestillt, aller Streit behoben. Alles ist drinnen, nichts bleibt draußen, außer demjenigen, der nicht kam, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert[4].

---

[1] Plato, Gesetze, IV, 715.

[2] Ps.-Aristoteles, *Περὶ κόσμου*; Kern, Orph. fragm., 21 a; Rel. der Griechen, II, 158. — In den orphischen und platonisierenden Kreisen liegt auch der Ursprung der berühmten Formel: „Gott war, Gott ist und wird sein. Gott ist Anfang, Mitte und Ende.“

[3] G. Th. Fechner, Über die Seelenfrage, 1861, 197.

[4] Chesterton, Orthodoxy. The Romance of Orthodoxy.

ZWEITER TEIL.

DAS SUBJEKT DER RELIGION.

A. DER HEILIGE MENSCH.

§ 22. DAS HEILIGE LEBEN.

E. CRAWLEY, The mystic Rose [2], 1927. – A. VAN GENNEP, Les rites de passage, 1909. – V. GRÖNBECH, Vor folkeaet i Oldtiden, 1912. – R. HERTZ, Mélanges de sociologie religieuse et folklore, 1928. – I. und O. VON REINSBERG-DÜRINGSFELD, Hochzeitsbuch, 1871. – E. SAMTER, Geburt, Hochzeit und Tod, 1911. – J. WACH, Typen religiöser Anthropologie, 1932. – E. WESTERMARCK, History of human marriage, 1891.

1. Wie das Objekt der Religion dem Glauben Subjekt ist, so das Subjekt Objekt. Die Religionswissenschaft sieht einen Menschen, der Religion übt, der opfert, betet usw. Der Glaube sieht einen Menschen, dem etwas geschehen ist. Die Phänomenologie beschreibt, wie der Mensch sich zur Macht verhält. Sie darf aber nie vergessen, daß dieser Mensch selber sein Verhalten erst bestimmt oder ändert, nachdem er von der Macht berührt worden ist. Von dem Primitiven, der die Nähe der Macht verspürt und *tabu*! ruft, bis zum Apostel, der ermahnt, Gott zu lieben, weil Er „uns zuerst geliebt hat“ [1], sind alle Gläubigen darin einig.

Deshalb reden wir jetzt vom „heiligen Leben“, weil das sich der Macht zuwendende Leben des Menschen „zuerst“ von der Macht berührt wurde. Indem es sich zum Heiligen wendet, hat es an der Heiligkeit teil. Andererseits dürfen wir keinen Augenblick vergessen, daß der Mensch selbst tätig ist. Wer Glauben sagt, spricht zugleich von religiöser Kultur. Die Frage, ob Tiere Glauben haben, ist sinnlos; die Frage, ob sie Religion haben, ist bloß zu verneinen, weil sie ja überhaupt keine Kultur besitzen. Was die Macht den Tieren tut, wissen wir nicht; daß sie der Macht nichts tun, wissen wir bestimmt. Damit tritt der Mensch in seiner Menschlichkeit selbständig auf den Plan.

---

[1] 1. Joh. 4, 19.

2. Das menschliche Leben in seinem Verhältnis zur Macht ist zunächst nicht das Einzelleben, sondern dasjenige der *Gemeinschaft*. Wir handeln davon unten. — Es ist auch nicht das Leben in seiner bunten Mannigfaltigkeit, wie wir es aus den Zeitungen oder aus dem modernen Roman kennen. Es ist vielmehr das Leben in der Vereinfachung und Verkürzung auf seine wesentlichen Züge, das Leben, wie es, abgesehen von jedem Unterschied der Lebensführung, des Talents, des Temperaments usw., von allen gelebt wird, d. h. Geburt, Hochzeit und Tod. Das Leben, wie es sich zur Macht wendet und von der Macht ergriffen wird, ist also nicht das persönliche Gefühlsleben, nicht das Gedankenleben, sondern einfach das nackte Leben. Wir werden uns, auch wenn es sich um halb- und nichtprimitive Verhältnisse handelt, immer wieder daran erinnern müssen.

Geburt, Hochzeit und Tod ist eigentlich noch zu reichlich. Geburt und Tod genügt. Denn, was sonst noch im Leben vorkommt, Hochzeit, Krieg, Einweihung und Namengebung, das geht alles in die große Polarität von Leben und Tod ein. Eine Geschichte gibt es der Macht gegenüber nicht, weder eine kollektive noch eine individuelle. Was es im Leben Variables, Kontingentes gibt, wird so viel wie nur irgend möglich in bestimmte, stereotyp verlaufende Riten gezwängt, die alle, ohne Ausnahme, den Übergang von Leben zu Tod, von Tod zu Leben bezwecken. Wenn wir, als moderne Menschen, unser Leben als eine Linie darstellen, ziehen wir am Anfang und am Ende der Linie einen dicken Querstrich: was vor der Geburt liegt, gehört nicht zu unserem Leben, was nach dem Tode kommt, daran können wir glauben, das „Leben nach dem Tode“ unterscheidet sich aber in jeder Hinsicht vom Leben, das wir haben, es ist mindestens ein Neuanfang. Die Linie zwischen den beiden dicken Querstrichen teilen wir in Abschnitte durch feinere Striche, die die großen Übergänge: Mannbarkeit, Heirat, Berufsanfang, Pensionierung, eine schwere Krankheit usw. bedeuten. Im heiligen Leben aber ist jeder Strich gleich schwer, jeder Abschnitt gleich wichtig, jeder Übergang ein Übergang von Tod zu Leben oder von Leben zu Tod. D. h. unser Leben hat Liniengestalt, das heilige Leben Kreisform. Von da aus läßt sich die uns unverständliche Tat des Selbstmordes begreifen als eine Möglichkeit, den Lebenszustand zu vertauschen. Eine Frau von Neu-Kaledonien wird von ihrem

Gatten verachtet und tötet sich, um ihn wie eine Art Erinye verfolgen zu können[1]. Doch kann man sich den Tod auch ganz anders vorstellen, z. B. wenn er zum Menschen spricht:

> Wenn sich im plötzlichen Durchzucken
> Das Ungeheure als verwandt enthüllte,
> Und du, hingebend dich im großen Reigen,
> Die Welt empfingest als dein eigen:
> In jeder wahrhaft großen Stunde,
> Die schauern deine Erdenform gemacht,
> Hab ich dich angerührt im Seelengrunde
> Mit heiliger, geheimnisvoller Macht [2].

Die gleiche Auffassung finden wir bei Berdiajew: „Der Tod ist die tiefste und bedeutsamste Tatsache des Lebens, die auch den Geringsten aller Sterblichen über die Alltäglichkeit und Farblosigkeit des Lebens erhebt. Die Tatsache des Todes — sie allein stellt die Frage nach dem Sinne des Lebens im Aspekte der Tiefe“[3].

3. Das im Leben Wichtige sind mithin nicht die Ereignisse, wie wir sie verstehen, sondern die „Übergangsriten“ *(Rites de passage)*, wie van Gennep sie genannt hat. Geburt, Namengebung, Einweihung, Hochzeit, Krankheit und Genesung, Antritt und Ende einer größeren Reise, Kriegsausbruch und Friedensschluß, Tod und Begräbnis sind die Berührungspunkte von Macht und Leben und müssen daher nicht bloß erlebt und dann erinnert, sondern *begangen* werden. *In den Riten des Übergangs wendet sich das von der Macht berührte Leben der Macht zu.* Statt Ereignisse oder Erlebnisse nennen wir den Inhalt des Lebens also besser „Begehungen“.

4. Die erste ist die *Geburt.* Sie ist kein einmaliges Ereignis; sie ist vielmehr ein Eingang ins Leben, der Eintritt einer Macht, die befördert, aufgehalten und sogar hintertrieben werden kann. In China heißt die Geburtsbegehung der „Durchgang durch die Pforte“. Eine Bambuspforte wird zunächst in die Mitte, dann in jede der vier Ecken des Zimmers aufgestellt; der Taopriester, der Vater und die Kinder schreiten hindurch. Je nach den Familien wird diese Zeremonie jedes Jahr, jedes dritte oder sechste Jahr wiederholt bis zum Ritus des „Aufhörens der Kindheit“; sie wird aber auch vorgenommen, wenn das Kind krank ist, sogar

---

[1] M. Leenhardt, Gens de la Grande Terre, 84.

[2] Hugo von Hofmannsthal, Der Tor und der Tod.

[3] N. Berdiajew, Von der Bestimmung des Menschen, 1935, 335.

mehrere Male im Jahr oder im Monat (VAN GENNEP 82 f.). Die Begehung soll die Berührung von Macht und Leben sichern; regelmäßige Machtzufuhr ist notwendig, bei schwindender Macht müssen die Begehungen öfter wiederholt werden.

Findet keine Begehung statt, so wird die Geburt nicht definitiv, nicht Ereignis. Die Zentralaustralier glauben, daß ein Kind, das sofort nach der Geburt getötet wird, nachher wieder vom selben Weibe geboren werden kann [1]. Kindesmord ist somit kein Mord, sondern einfaches Zurückschicken des nicht zur Macht zugelassenen Lebens. „Geboren" ist man erst, wenn die Riten alle vollzogen sind. Gleich nach dem Zur-Welt-kommen ist man nur „sehr wenig geboren"; was geschehen ist, hat so wenig Macht, daß es leicht rückgängig gemacht werden kann (vgl. LÉVY-BRUHL, Fonctions 402 f.).

Die Riten sind von mancherlei Art. Das Legen des Neugeborenen auf die Erde kommt bei den Römern vor; auch sonst, z. B. im Seranglaoarchipel (Indonesien), wird das Kind mit der Erde in Berührung gebracht und sozusagen mit Erde getauft [2]. Da wird das neue Leben also der Macht der Mutter Erde zugewandt. In Griechenland läuft ein nackter Mann mit dem Kinde um den Herd herum (Amphidromie, SAMTER 113) [3], es wird somit die Macht des Feuers herangezogen. Weil aber erst die Machtzufuhr die Geburt zu einer Wirklichkeit macht, ist sie eigentlich nie perfekt. Immer sind neue Riten notwendig. So läßt es sich verstehen, daß gewisse Einweihungsriten, wie Beschneidung und Taufe (Namengebung) ebensogut Geburtsriten sind.

Die Geburt ist nie perfekt, sie ist aber auch kein eigentlicher Anfang. Das heilige Leben kennt weder Anfang noch Ende, es strebt aber nach der Kontinuität mittels Macht. Geburt ist Wiedergeburt. Geburt und Tod gehören zusammen. Die Riten bei der Geburt sind oft genau dieselben wie die Bräuche beim Tod (VAN GENNEP 68 f., 74 u. A. 3). Die ostafrikanischen Wazaromo sagen bei Fehl- und Totgeburten: „er ist zurückgekehrt". Wir sollen hier nicht an irgendeine Theorie der Präexistenz denken. Es ist nichts Theoretisches in dieser Auffassung des Lebens, das sich nicht linear, sondern zyklisch abrollt und immer

---

[1] B. Spencer und F. Gillen, The native tribes of Central-Australia, 1899, 51 f.

[2] Riedel, Sluik- en kroesharige rassen, 175.

[3] Vgl. S. Reinach, Cultes, Mythes et religions I, 1905. 137 ff.

in sich zurückkehrt[1]. Das Leben ist nicht eine Reihe von Tatsachen, sondern ein Strom, in dem es immer wieder gilt, über die gefährlichen Klippen hinwegzukommen, wo die Macht aussetzen, aber auch überwältigend stark werden kann. Geburtszeit ist kritische Zeit, eine bloßgestellte Strecke. Die Frau, die geboren hat, gilt als unrein, d. h. als machtlos oder in der Gewalt einer fremden, gefährlichen Macht. Zwischen Kindbett und Kirchgang hieß früher in Schweden ein Weib „heidnisch", sie sollte sich vorsehen und Stahl bei sich tragen, damit die *Trolde* keine Gewalt über sie bekämen[2].

Als Offenbarung der Macht ist aber jede Geburt ein Wunder. Das Außergewöhnliche, das „ganz Andere" tut sich kund in der Krisis des Gebärens, in dem hervortretenden neuen Leben. Eigentlich ist jede Geburt eine „wunderbare Geburt", der Ausdruck allerdings nicht im supranaturalistischen Sinne verstanden. Im Übergang vom Tod zum Leben, im Kreislauf des in der Verkürzung betrachteten Lebens offenbart sich die Macht. So entsteht der Mythos vom Ursprung des Menschen, der auch dort, wo der physische Hergang der Prokreation bekannt ist, eine „Herkunft von anderswoher" annimmt, der sich vor allem an große Männer, Könige usw. heftete, und der in den Ammenmärchen vom Frau-Hollenteich oder vom Storch fortlebt[3].

5. Der Mensch beruhigt sich nicht beim bloßen Leben, sondern er sucht das heilige, machterfüllte Leben. Die Riten verbürgen ihm die Macht, er schafft sich selber das Heil. — Zum übergroßen Teil sind diese Riten *Reinigungen* (§ 49). Mächtiges Wasser oder Feuer muß über die kritische Stelle hinweghelfen, die störende Macht neutralisieren, der wohltätigen Zugang gewähren. *Bad* und *Taufe* machen das Leben erst zum „wahren" Leben; die *Feuertaufe*, bei Primitiven eine der häufigsten Einweihungsriten, lebt noch im Märchen vom junggeglühten Männ-

[1] Jane Ellen Harrison, Themis, 1912, 273.
[2] Klara Stroebe, Nordische Volksmärchen I, 1919, Nr. 18.
[3] Es ist nicht möglich, mit Frazer (Totemism and Exogamy IV, 57 ff.), die Vorstellung der wunderbaren Geburt aus der Unkenntnis der Primitiven in bezug auf das Verhältnis von Zeugung und Geburt herzuleiten. Es handelt sich nicht um Unkenntnis, sondern – positiv – um das Erlebnis des anderswoher Gekommenen. Dabei könnte die Unkenntnis allerdings die Bedingung geliefert haben, die dann durch „Verschiebung" einen positiven Wert bekam.

lein [1] und in der eleusinischen Sage von der Vergöttlichung des Demophon durch Demeter im Feuer [2].

Auch das *Schlagen* hat lustrativen Wert, besonders der „Schlag mit der Lebensrute“, einem frischen, die Fruchtbarkeit gewährenden Zweig. Der *Ritterschlag* ist eine Initiation, ein Pubertätsritus [3]. Hier streift die Idee der Reinigung schon an diejenige der Mutilation, die ihrerseits wieder zum tiefsten Gedanken des Sterbens und Wiederauflebens führt. Die Mutilation ist eine Andeutung des Todes. Das heilige Leben muß immer wieder aufs neue betreten werden. Jeder *rite de passage* ist ein Geburts-, aber auch ein Sterberitus. So ist die *Beschneidung* eine Schwächung des Mannes, die aber ein mächtigeres Leben bezweckt. Auf Buru (Indonesien) werden die zu beschneidenden Burschen abgesondert, sie dürfen nur Speisen essen, die von unberührten Jungfrauen bereitet sind [4]. Das deutet auf die kritische Lage, die Berührung mit der Macht, der sich die Burschen mit diesem Ritus aussetzen. Die Beschneidung, die vor allem bei den malayopolynesischen und den semito-hamitischen Völkern vorkommt, darf man nicht isolieren; sie ist nur einer der vielerlei Riten, die Machtzufuhr oder -erneuerung bezwecken. Man nimmt das Leben nicht einfach hin, sondern verändert, mutiliert es, damit es machtfähig werde. Die Beschneidung ist ein Zauber von der gleichen Art wie das Abfeilen der Zähne, die Tätowierung, die Perforation des Hymen bei Mädchen, die Durchbohrung des Nasenknochens usw [5]. In Zentralaustralien wird die letztere den Männern bei Gelegenheit der Mannbarkeitsweihe appliziert, den Mädchen sofort nach der Heirat. Für die Frau ist die Heirat ja der Eingang ins eigentliche Leben [6]. Die Mandaner-Indianer lassen ihren Jünglingen gelegentlich der Pubertätsriten von einem alten Manne mit einem Beil auf einem Büffelschädel den

---

[1] Kinder- und Hausmärchen, Nr. 147.

[2] Hymn. hom. in Cer. 231 ff.; vgl. G. Murray, The Rise of the greek Epic [2], 1911, 350 ff.

[3] Vgl. J. Huizinga, Herfsttij der Middeleeuwen, 1919, 129. — Der Ritterschlag ist ein französischer Ritus. In germanischen Ländern wird der Anwärter mit dem Schwert umgürtet; das nennt man *Swertleite*, vgl. Th. C. van Stockum und J. van Dam, Gesch. der deutschen Literatur, I, 1934, 111.

[4] Riedel, Sluik- en kroesharige rassen, 6.

[5] Vgl. auch E. J. Dingwall, Artificial cranial deformation, 1931.

[6] Spencer und Gillen, Native Tribes, 214 ff.

kleinen Finger der linken Hand abhauen[1]. Die Yoruba (Westafrika) nennen die Beschneidung „den Schnitt, der rettet" (Crawley I 170). Übrigens kommen die meisten dieser Verstümmelungen nicht nur bei den sog. Pubertätsriten vor, sondern auch bei der Hochzeit, bei Trauer und sonst. Das ganze Leben wird eben nur verstanden als Krisis der Macht.

Die mancherlei *Proben* und *Reinigungen*, die die zur Mannbarkeit und zur vollwertigen Stammesmitgliedschaft Einzuweihenden zu bestehen haben, sind ebenfalls Annäherungen an den zum neuen Leben führenden Tod. Moralische Erwägungen, Erprobung des Muts und der Standhaftigkeit, stehen erst in zweiter Linie. Es handelt sich ja bei den Quälereien, die unter uns noch üblich sind, z. B. in Seemanns- und Studentenkreisen, auch nicht um moralische Zwecke, ob sie gleich nachträglich vorgeschützt werden. Es soll eine Krise bestanden werden. In Sparta wurden die Epheben am Altar der Artemis Orthia blutig gegeißelt; „von Anfang an war diese Sitte nicht als Probe der Standhaftigkeit, sondern als Reinigung und Sühnung gemeint" [2]. Auch die Lehren, welche den Novizen bei der Weihe mitgegeben werden, sind keineswegs die Hauptsache. Gelegentlich kommen Mitteilungen über religiöse (die Beschaffenheit des bei den Australiern üblichen Schwirrholzes, die Natur der Riten) oder moralische (Verhalten den Eltern gegenüber) Gegenstände vor. Aber der eigentliche Zweck ist Lebenserneuerung, Machtzufuhr, ebenso wie bei uns die kirchliche Konfirmation trotz aller reformierten Betonung des Lehrhaften und pietistischen Hervorhebung des Innerlichen ein echter *Rite de passage* blieb, der einen neuen Lebensabschnitt ermöglicht und mit dem das eigentliche erwachsene Leben erst anhebt.

Sogar die neuen Kleider, die, wenigstens in Holland, auf dem Lande die Konfirmanden sich anzuschaffen pflegen, finden ihr Vorbild bei Primitiven. „Wer in Korea im kritischen Jahre seines Lebens steht, macht am vierzehnten Tage des ersten Monats ein Bild aus Stroh, das er in seine Kleider hüllt und dann auf die Straße wirft. Man glaubt, daß die Mächte den Mann in

---

[1] E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, 1901, 78 f.

[2] M. P. Nilsson, Griechische Feste, 1906, 192; vgl. Webster, Primitive secret Societies, 1908, 35. Eine sehr anschauliche Beschreibung der Knabenweihe von den Eingeborenen selbst findet sich bei Paul Hambruch, Südseemärchen, 1921, Nr. 9.

neuen Kleidern als einen neuen Menschen betrachten" (Crawley I 327 f.). Die Verbindung einer Begehung mit dem Gedanken der gänzlichen Erneuerung finden wir noch heute im Bereich des religiösen Ritus: Mönche und Nonnen legen eine neue Tracht an; ja sogar der weltliche Ritus behielt etwas von diesen Anschauungen bei (vgl. § 49, 2).

Auch das Betragen ändert sich mit der Erneuerung des Lebens. Ein Novize der Kwakiutlstämme (Columbia) tut, als hätte er das gewöhnliche Betragen der Menschen vergessen und müßte alles von Anfang an neu erlernen[1]. Der Geweihte bekommt einen neuen *Namen:* die Jünglinge der Amandebele (Südafrika) setzen nach der Beschneidung über einen Fluß (die Zeremonie heißt *wela*, d. h. Übergang) und bekommen einen neuen Namen[2]. Auf Nias wechseln die Burschen den Namen bei der Hochzeit, die Mädchen in der Pubertätszeit. Die Tasmanier flüsterten am Schluß der Einweihung den Burschen einen geheimen Namen ein (Crawley I 320 ff.). Die indische *Upanayana*-Zeremonie, die Einführung beim Lehrer, schließt den Empfang eines neuen Namens neben dem gewöhnlichen ein[3]. Auch hier hat der säkularisierte Ritus manches bewahrt: in Friesland (Niederlande) bekommen die Männer, die ausziehen, um Arbeit zu suchen, einen neuen Namen, früher einen gebräuchlichen Taufnamen, heutzutag meist einen historischen, wie Alva usw.[4].

Der Namenswechsel deutet auf eine völlige Änderung, eine gänzliche Erneuerung des Lebens hin (§ 17). Dies wird nun auch wiederholt klar ausgesprochen. Die *Upanayana*-Zeremonie gilt als eine Wiedergeburt, der Eingeführte als „Zweimalgeborener"; mit echt indischer Genauigkeit wird dieser Gedanke verfolgt: „Der Lehrer, indem er dem Knaben die rechte Hand auflegt, wird schwanger; am dritten Tage mit dem Vortrag der *Sāvitrī* (Gebet an den Antreibergott Savitar, einen echten Sondergott) wird der Brahmane geboren"[5]. Die Vai (Liberia) bringen die jungen Mädchen um das zehnte Lebensjahr in den *sandy*, einen heiligen Hain, wo sie bleiben, bis sie anfangen zu menstruieren oder verlobt werden. Wie die Burschen im *belly*, gelten sie, mit

---

[1] Webster, Primitive secret Societies, 40.
[2] Fourie, Amandebele, 128 f., vgl. 137.
[3] Oldenberg, Religion des Veda, 466.
[4] Algemeen Handelsblad, 7. Dez. 1913.
[5] Oldenberg, Religion des Veda 466 f.

den ihnen aufwartenden alten Weibern, für tot. Sie erhalten Unterricht in häuslichen und sexuellen Angelegenheiten; das ist aber wieder nicht die Hauptsache; das Fest des Herauskommens ist eine Wiedergeburt (VAN GENNEP 197 f.). Die Carrier-Indianer sperren ihre Mädchen drei oder vier Jahre in die Einsamkeit des Dschungels, wo sie, fern von allen begangenen Pfaden, eine aus Zweigen errichtete Hütte bewohnen. Sie nennen das „lebendig begraben". Wer sie belauern wollte, setzte sich der schlimmsten Gefahr aus; ihre eigene Spur allein verseucht einen Pfad oder einen Fluß und macht sie unpassierbar [1]. Im alten China „muß die Braut von edler Abkunft völlig abgeschlossen leben; keinem Manne ist erlaubt sie zu sehen, es sei denn, er habe einen gewichtigen Grund" [2]. Man darf wohl annehmen, daß das bekannte Thema der Volksmärchen, in dem ein Mädchen in einen Turm, wohin kein Sonnenstrahl dringt, eingeschlossen wird und so vor der Annäherung jedes menschlichen Wesens bewahrt wird, aus diesen verschiedenen Bräuchen herstammt. In Kikuyu (Britisch-Ostafrika) findet sich eine Zeremonie *ku-chiaruo ringi*, d. h. „aufs neue geboren werden". Man hat sich derselben vor der Beschneidung zu unterwerfen. Das Kind muß sich dabei auf das Bett seiner Mutter neben ihr legen und schreien wie ein Neugeborenes [3]. In Oberguinea ist der *Belli-Paato* ein Tod, eine Wiedergeburt und Einverleibung in die Versammlung der Geister oder Seelen. „Das Zeichen *Belli-Paato* (etliche Reihen Schnitte am Halse und über die Schulterblätter) empfangen die Eingeweihten alle zwanzig oder fünfundzwanzig Jahre einmal, wobei sie getötet, gebraten und ganz verändert werden, dem alten Leben und Wesen absterben und einen neuen Verstand und Wissenschaft bekommen" [4]. Auch im Kongo begegnet dieselbe Rede von Tod und Wiedergeburt in bezug auf die Pubertätsriten; dort bekommen die jungen Leute auch einen neuen Namen und geben vor, ihr bisheriges Leben vergessen zu haben, ihre alten Freunde nicht wiederzuerkennen usw. (CRAWLEY I 325). Auf Serang (Indonesien) verabschieden sich die Novizen in rührender Weise von ihren Freunden, denn sie gehen dem Tod ent-

[1] Benedict, Patterns, 25.
[2] M. Granet, La civilisation chinoise, 1929, 407.
[3] C. W. Hobley, Kikuyu Customs and Beliefs, Journ. As. Soc. 40, 441 f.
[4] Th. Achelis, Die Ekstase, 1902, 56 f.

gegen, die *nitu* (Geister der Verstorbenen) werden ihnen das Herz aus dem Leibe reißen und es ihnen erst auf das Gebet der erwachsenen Männer hin zurückgeben. Bei ihrer Rückkehr schreiten sie schwankenden Ganges, sehen verstört aus, betreten ihr Haus durch die Hintertür und scheuen das Licht, gerade als kämen sie aus der andern Welt [1].

Daß Einweihung Tod bedeutet, Lebenserneuerung Aufgeben des Lebens, deutet sich noch in vielen Riten, auch außerhalb der eigentlich primitiven Kultur, an. Der Novize, der bei den Benediktinern eintritt, legt sich am Boden hin zwischen vier Kerzen. Man deckt ihn mit dem Sterbelaken und singt über ihm das *Miserere;* dann erhebt er sich, umarmt alle, die dabei stehen, und erhält die Kommunion aus den Händen des Abtes [2].

Die Riten, die das menschliche Leben erneuern, sind also das Gegenteil von bloßen Ornamenten. Ich werde großjährig, ob ich den Tag feiere oder nicht; der psychophysische Pubertätsprozeß vollzieht sich an mir, ob ich denselben nun mit Zeremonien begleite oder nicht. Der primitive Ritus ist aber keine ornamentale Zeremonie, sondern eine reelle Machtentfaltung, eine schöpferische Tat, von der Gemeinschaft gewirkt. Wer keinen Namen hat, ist nicht geboren. Wer nicht eingeweiht ist, bleibt lebenslänglich ein Kind [3]. Er kann nicht einmal „alt werden", ob er noch so alt wird, denn er wurde niemals erwachsen. — Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder ist traurig, weil sie keinen Namen haben. Sie gehören eigentlich nirgends hin: sie können nicht recht zur Existenz kommen, weder hier noch dort. Ein Tiroler Bauer sieht in einer der Zwölf Nächte, wie die Perchta vorübergeht mit ihrem Troß ungetaufter Kinder. Das letzte Kind in der Reihe tritt immer in sein zu langes Hemdchen und kann nicht recht mitkommen. Da ruft der Bauer: „Huderwachtl hintennach. Geh her, ich will dir dein Kleidlein aufbinden." Das Kind aber spricht: „Jetzt dank ich dir, jetzt hab' ich einen Namen" und verschwindet [4]. Zu Whittinghame in Schottland

[1] Riedel, Sluik- en kroesharige rassen, 108 ff.; vgl. Webster, Primitive secret Societies, 39 ff.

[2] Comte Goblet d'Alviella, L'Initiation, RHR, 81, 1920, 17, A. 1.

[3] So wird auf Fidji nicht unterschieden zwischen ungeweihten Männern und Kindern; beide Gruppen heißen: „sie, die Kinder", Webster, Prim. secr. Soc. 25.

[4] W. Mannhardt, Die Götter der deutschen und nordischen Völker, 1860, 291.

spukt der Geist eines von der Mutter ermordeten Kindes. Ein Trunkenbold begrüßt ihn eines Nachts mit den Worten: „How's a'wi'ye this morning, Short-Hoggers?" (Wie geht's dir heut morgen, Kurzstrumpf?) Das Kind springt fröhlich fort und ruft:

Oh, weel's me now, I've gotten a name;
They ca'me Short-Hoggers of Whittinghame.
(Jetzt ist mir wohl, ich bekam einen Namen;
Man nennt mich Kurzstrumpf von Whittinghame.)

Wir wissen, wie die ungetauft Verstorbenen [1] nach der Kirchenlehre in den *limbus infantium* kommen, zwar nicht in die Hölle, aber auch nicht in den Himmel. Ein Ungetauften geleisteter Eid galt im Mittelalter als unverbindlich; die deutschen Fürsten hielten sich daher ihres Eides dem späteren Friedrich II. gegenüber für entbunden [2]. Die Bauern in den Ostprovinzen der Niederlande lassen den ungetauften Kindern kein offizielles Begräbnis zukommen; der Vater und der Küster tragen sie in der Stille zum Friedhof. Wenn aber ein Kind am Tage nach seiner Taufe stirbt, werden die Glocken geläutet und man schreitet zu einer *groeve*, zu der man die Verwandtschaft und den Geistlichen einladet [3]. Die Existenz ist eben nicht ein fester Besitz, sondern eine Möglichkeit, die erst durch die Machtzufuhr Wirklichkeit wird.

6. Daß die *Heirat* ein Sterben und Auferstehen ist, wußten die Griechen, die sie ein *τέλος*, eine Weihe nannten; die Mysterienweihe aber war eine Wiedergeburt [4]. Das kann nur belächeln, wer fade Witze über den Ehestand liebt und nicht einmal bemerkt, daß eben diese uralten Witze nichts anderes sind als ein kümmerlicher Rest des Schreckens, der die völlige Vereinigung zweier Menschen zu einem neuen Leben von jeher begleitet hat. Heirat ist Übergang, ist Krisis. Und jede Krisis ist im heiligen

---

[1] W. H. F. Basevi, The Burial of the Dead, 1920, 117 ff.

[2] Ranke, Weltgeschichte VII [4], 1921, 182.

[3] P. J. W. van den Berg, Het karakter der plattelandssamenleving [2], 1949, 97. Vgl. den pythagoräischen Glauben an das zukünftige Schicksal der *ἄωροι καὶ βιαιοθάνατοι* (*ἀνώνυμοι*), Cumont, After life, 129.

[4] Fustel de Coulanges, La cité antique [20], 1908, 43; vgl. Jane E. Harrison, Epilegomena to the Study of greek religion, 1921, 16. Vgl. aber: H. Bolkestein, *Τέλος ὁ γάμος*, Meded. Kon. Ned. Ak. v. Wet. Afd. Lett., 76, B, 2, — der aber bloß die Bedeutung *τέλος* = Heirat, nicht den sonstigen Tatbestand leugnet.

Leben eine Krisis zum Tode. Viele primitive Völker glauben, der Tod habe als Folge des Geschlechtsverkehrs Eingang in diese Welt gefunden, und die Einweihungen am Ende der Pubertätszeit sollen die Gatten davor bewahren, im Verlauf der Hochzeitsnacht zu sterben [1]. Das griechische Hochzeitritual ist bis auf Einzelheiten demjenigen der Mysterien gleich. Das mag zum Teil darauf beruhen. daß die Mysterienkulte aus dem häuslichen Kult hervorgegangen sind, — es erklärt aber nicht die Verwendung des Mysterienspruches *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον* im Hochzeitsritual. Das ist kein Lob des Ehestandes, sondern der Ausdruck des Bewußtseins, daß sich ein neues Leben auftut mit neuer Macht. So verstehen wir, daß in der Brautzeit die Todesgedanken manchmal so häufig sind. In Oberbayern wird am Tag vor der Hochzeit, in der Eifel am Tage nachher, eine Seelenmesse gelesen; in Thüringen schmückte das Brautpaar eigenhändig die Gräber von Verwandten und Paten. In Niederbayern spricht der Hochzeitslader nach der Morgensuppe: „Weil wir haben getrunken und gegessen, wollen wir auch die armen Seelen nicht vergessen", worauf die Freundschaft zum Weinen und Beten ans Grab geht (Samter 213). Wir verstehen hier einerseits die Einheit der Familie, andererseits aber die Todesnähe des Lebens. Letztere deutet sich sehr klar an in dem friesischen Brauch, daß die Weiber im Trauergewande der Wittib sich trauen lassen, und wir glauben dem Berichterstatter seine rationalistische Deutung nicht allzusehr, daß dieser Brauch den Frauen einschärfen sollte, daß nur der Tod sie vom Gemahl scheiden könne [2]. In Gelderland macht man sich in der Brautzeit das Totenhemd und bisweilen auch die Bretter des Sarges [3].

Als Übergang, als Krise, ist die Heirat gefährlicher Machtfülle ausgesetzt. Die Mächte, die sich im Geschlechtsverkehr offenbaren, beängstigen und flößen Furcht ein. Man muß ihnen steuern. Daher der Brauch, dem Beischlaf seine Kraft zu nehmen durch vorhergehende Defloration der Braut. Man wählt dazu einen Fremden aus, oder einen Priester, die Macht genug besitzen, um etwas riskieren zu können (Crawley II 66 ff.). Man kann sich auch begnügen mit der zeremoniellen *ruptura*

[1] K. Th. Preuß, Lehrbuch der Völkerkunde, 76 f., 97.

[2] C. van Alkemade, Inleidinge tot het Ceremonieel der Begraavenissen, 1713, 152.

[3] H. W. Heuvel, Volksgeloof en Volksleven.

hymenis; eine Milderung des Brauches ist der Beischlaf mit einem Kinde [1], auch die Beobachtung der sog. Tobiasnächte, darin die Brautleute sich des ehelichen Verkehrs enthalten [2]. Ob auch das sog. *jus primae noctis* religiös begründet ist (der Herr bzw. das Stammhaupt ist der Mächtige!) oder ein bloßer Rest der Königs- bzw. Vaterherrschaft, scheint fraglich [3].

Der Übergang zur Ehe erfordert aber nicht nur Abwehrmaßregeln, er bedeutet auch eine Zufuhr der Macht, die ebenfalls bestimmten Regeln unterworfen ist. Das gemeinsame Essen bei der Hochzeit ist weit verbreitet; die älteste Form der römischen Hochzeit enthielt den Brauch der *confarreatio;* die Brautleute aßen gemeinsam vom Speltopfer unter *certa et sollemnia verba.* Bei den Hindus sprechen die Gatten zueinander: „Hier bin ich, da bist du, da bist du, hier bin ich, ich bin der Himmel, du bist die Erde" . . ., und schützen so ihr gemeinsames Leben in der großen kosmischen Umarmung, die am Anfang von allem ist [4]. In Loango (Westafrika) schneiden Gatte und Gattin, sowie ihre Väter und Mütter, jedes ein kleines Stück Tabak in eine Pfeife, aus der sie dann, eins nach dem andern, alle zusammen rauchen [5]. Das bedeutet die Gemeinschaft; es ist aber ebensowohl *communio* als Sakrament (§ 52). Eine Macht wird dem Leben zugeführt und zugleich reguliert. Die Riten sind immer schöpferisch, aber auch immer regulativ. Sie bedeuten nicht nur das Anbohren einer Quelle, sondern auch die Kanalisierung des Stroms. Das alte China dagegen verbot den Eheleuten jede Gemeinschaft (vgl. § 33, 2).

In Rußland bringt man die Brautnacht in der Vorratskammer zu, die Fruchtbarkeit der Ehe zu sichern [6]. Phallische Hochzeitsriten finden wir bei sehr vielen primitiven Völkern. Die mittelalterlichen *Epithalamia* sind davon der Rest, sowie

---

[1] Vgl. z. B. den naxischen Hochzeitsbrauch, E. Kagarow, AR 26, 1928, 362.

[2] Z. B. im vedischen Indien, Oldenberg, Religion des Veda, 253. Ein Stab trennt das Paar, wie bei den Germanen ein Schwert.

[3] K. Schmidt, Jus primae noctis, 1881. Die notwendige Zustimmung des Gutsherrn zur Heirat als Rest des Jus primae noctis, bei Heuvel, Oud-Achterhoeksch boerenleven, 450.

[4] M. J. Dresden, Mānavagrhyasūtra, 1941, 50.

[5] A. Bastian, Die deutsche Expedition an der Loango-Küste, 1874 bis 1875, 170 f., vgl. Riedel, Sluik-en kroesharige rassen, 350 f.

[6] A. von Löwis of Menar, Russische Volksmärchen, Nr. 35.

die heiklen Witze, die auch heute noch in primitiveren Kreisen dem Brautpaar nicht erspart werden. Wort und Handlung sollen die Macht dem neuen Leben zuführen.

Es ist daher nicht erstaunlich, daß so wie die Geburt (als Wiedergeburt) und der Tod (das dem alten Sündenleben Absterben), auch die Ehe sehr oft zum Symbol für das Verhältnis zu den göttlichen Dingen geworden ist. „Der Mensch wird Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und werden die zwei ein Fleisch sein. Darin liegt ein großes Geheimnis; ich deute es auf Christus und die Kirche[1]." Das heißt, auch hier wird das Leben in letzter Vereinfachung gesehen, auf das Allerletzte und Endgültige reduziert. Im Übergang zur neuen Gemeinschaft berührt der Mensch die Macht, die er schließlich als letzte erkennt.

7. Der *Tod* ist kein Faktum, sondern ein Übergangszustand, keine harte Tatsache, sondern ein durch Bedünken und Begehen förderbarer oder steuerbarer Prozeß. Tot ist, wer totgesagt ist. Das Bedünken ersetzt die Tatsache. Der Talmud schreibt beim Wiedersehen eines Freundes nach einer Abwesenheit von mehr als zwölf Monaten, das Dankgebet vor: „Gelobt seist du, o Herr, König der Welt, der du die Toten wieder lebendig machst"[2]. Wer totgesagt, zurückkehrt, hat, nach römischem Brauch, die Tür zu vermeiden und muß über das Dach sein Haus betreten[3]. In Neu-Kaledonien betrachtet man jeden Irren als tot; ebenso jeden, den man seit langem nicht gesehen hat[4]. Man kann jemanden auch für tot erklären, ihn als nicht-existierend betrachten, und das hat denselben Effekt wie der aktuelle Tod: der *Niding* ist in der skandinavischen Sage richtig tot, denn Leben gibt es nur im Frieden der Gemeinschaft, wo die Mächte wirken[5]. Neben dem Bedünken steht das Begehen. Erst das richtige Begräbnis macht den Tod gültig. Wer nicht begraben ist, ist auch nicht tot. Miß Kingsley fand auf Calabar im Hause des Stammhauptes dessen toten Vorgänger. Der pfiffige Häuptling wollte ihn nicht begraben lassen, weil er ja, nach vollbrachtem Ritus endgültig tot sein würde und dann auch

[1] Eph. 5, 31 f.
[2] K. Kohler, AR III, 1900, 79 ff.
[3] Plutarchus, Quaestiones romanae V.
[4] M. Leenhardt, Gens de la Grande Terre, 45 f.
[5] Grönbech, Vor Folkeaet II, 172 ff.

wieder zur Welt kommen könnte. Und sein Nachfolger war so überzeugt vom bleibenden Wert des Häuptlings*mana*, daß er sich keine Konkurrenz zuziehen wollte. So wurde der arme Mann einfach dabehalten, „außerhalb des Lebens, aber nicht innerhalb des Todes“ [1].

Der Tod ist den Riten unterworfen, er gehört in die Periodizität des Lebens. Er darf also erst eintreten, „wenn es Zeit dazu ist“ [2], wenn die Lebensperiode sich erfüllt hat, die Macht aufgezehrt ist. Deshalb ist der Tod, der den Menschen überfällt, kein „natürlicher“ Tod. Daß man stirbt, ist keine natürliche Sache, und man gibt sie deshalb nicht zu. Man treibt mit Mühe eine „Ursache“ auf, auch da, wo sie nach unserer Meinung auf der Hand liegt. Die Eingeborenen der Gegend von Melbourne verlieren ein Stammesmitglied durch „natürlichen“ Tod. Sie beruhigen sich dabei nicht, sondern stellen eine Art Gottesurteil (§ 54) an, um den „Mörder“ auszufinden. Es muß irgendeine Macht angewandt sein, die man ausfindig macht. Dann begibt man sich nach dem Verbleibsort des angeblichen Täters und tötet ihn. Damit ist das Machtverhältnis wieder ins Reine gebracht. Aber nicht für die Verwandten des Getöteten. Obwohl sie ganz gut wissen, wer den Überfall vollzogen, stellen sie ihrerseits ein Gottesurteil an und töten ihrerseits einen „Töter“, der einem dritten Stamme angehört und mit der ganzen Sache nichts zu schaffen hat (Lévy-Bruhl, Fonctions, 326 f.).

Dabei bedeutet „töten“ nichts Endgültiges. „Die Grenze zwischen Leben und Tod unterscheidet zwei Zustände des Seins, sie ist aber kein Ort, an dem sich das Sein und das Nichts gegenüberstehen.“ Unsere Vorstellung vom Tod finden wir weder bei den Menschen der Großen Erde (Neu-Kaledonien) [3] noch anderswo in der Welt der Primitiven. Wer tot ist, lebt weiter, wenn nur die Riten die Kontinuität der Macht gewähren. Was wir Tod nennen, und was für uns eine absolute Tatsache ist, über die man nicht hinwegkommen kann, ist dem Primitiven nur ein Übergangszustand, über den es hinwegzukommen gilt. So-

[1] Mary H. Kingsley, West-African Studies, 1899, 146 f.

[2] Nach H. Wagenvoort, Caerimonia (Glotta, 26, 1937, 115 ff.) bezeichnet das lateinische Wort *funus* einen Tod, der reif und vollkommen ist. Er ist eine Art Flecken, der sich ausbreitet; *funestus* bezieht sich auf etwas, das befleckt ist; *funus publicum* nennt man einen Flecken, der den Staat als Ganzes befallen hat.

[3] M. Leenhardt, Gens de la Grande Terre, 177.

lange das *Begräbnis* nicht stattgefunden hat, ist die Krisis nicht überwunden. Das ist gefährlich, zumal für den Toten, hat aber auch sein Gutes, weil der Tote nicht gleich zurückkommen kann und man diese Rückkehr oft fürchtet. Hier liegt der Grund der *Trauerperiode* (HERTZ, passim). Das Leben hält sozusagen den Atem an, nicht nur in der Person des Toten, sondern in der ganzen Gemeinschaft. Denn der Tod als Machtschwächung betrifft nicht bloß den Sterbenden, sondern alle, die zu ihm gehören. Das Märchen von der schönen Schläferin in der Dornenhecke (das wir auch außerhalb Europas finden) ist eine Erinnerung an die Trauerperiode, in der das Leben stillehält. Der Tote hat die Macht mit sich genommen, jetzt gilt es, neue Macht dem Leben zuzuführen [1]. Der *annus luctus*, die Trauerperiode, ist somit der eigentliche Todesprozeß selbst; beobachtet man ihn nicht, so findet der Tote keine Ruhe, er bleibt in einem Zwitterzustand, er ist m. a. W. noch nicht ganz „tot" [2]. Darum zelebriert man Totenmessen, die dem Toten, der nicht völlig tot ist, die *requiem aeternam* verschaffen sollen. Dieser Ritus begegnet uns bisweilen bei Landbewohnern unter halb christlichen, halb heidnischen Formen. So hält in England der Pfarrer eine Begräbnisfeier ab, „worauf der Sarg auf eine andere Bahre in der Nähe des Grabes gestellt und mit einem weißen Tuch bedeckt wird. . . . Auf dem Tuche stand der große Zinnbecher, der mit einem Wein aus Holunderbeeren gefüllt war. Der Pfarrer trat vor und nahm ihn mit den Worten auf: ich trinke auf den Frieden dessen, der von uns gegangen ist. Dann trank jeder der Anwesenden der Reihe nach auf die Gesundheit der Seele des Verstorbenen. Am Fußende des Sarges war ein kleinerer Becher mit Wein hingestellt und daneben lag eine Brotkruste, aber niemand rührte es an." In diesem Augenblick wird ein „Sündenesser" herbeigerufen. Wein und Brot, die man ihm über den Sarg reicht, muß er aufzehren und dabei die Worte sprechen: „Ich gebe dir Erleichterung und Ruhe, lieber Mensch, damit du nicht auf den Feldern und Wegen umgehst. Und für deinen Frieden gebe ich meine eigene Seele als Pfand." [3] Auf diese Weise ist der Tod vollkommen, reif gemacht!

[1] N. Adriani, De schoone slaapster in 't bosch, Versl. en Meded. kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett., 5e Reeks, 2, 1917, 171 ff.

[2] Vgl. WILKEN. Verspreide Geschriften III, 532 ff.

[3] In dem schönen Roman von Mary Webb, Precious bane, 34 ff.

Die drei Tage der Trauer im alten Iran sind Toten und Lebenden gleich gefährlich [1]. So verstehen wir auch die Begräbnisfreude, die oft ausgelassenen Feste bei der Beerdigung, von der die bei uns auf dem Lande noch üblichen Leichenmahle ein Überbleibsel sind. Es gilt „das Leben in Sicherheit über die kritische Stelle hinwegzuziehen“ [2]. Daher große Machtentfaltung, das Flüssigmachen der Macht der Nahrung für die Gemeinschaft. Ähnlich ist die sexuelle Ausgelassenheit zu verstehen, die bei Totenzeremonien vorzukommen pflegt und bei primitiven Völkern nicht selten bis zur Promiskuität geht [3]. Auf den Aruinseln bei Neuguinea wurden phallische Zeremonien vorgenommen und obszöne Lieder gesungen; Gesang und Tanz wurden gepflegt, bis die Witwe die Trauerkleider ablegte [4]. Die auch aus dem klassischen Altertum bekannten *Leichenspiele* haben denselben Zweck: die Wettkämpfe sollen dem stockenden Leben wieder aufhelfen; man findet sie von den Toren Trojas bis zu den Tongainseln [5]. Natürlich hängt von der richtigen Erfüllung der Trauerzeit und der Trauergebräuche nicht nur die Kontinuität des Lebens der Gemeinschaft, sondern auch das — erneuerte — Leben des Toten selbst ab: das neue Leben wird ihm durch die Riten erwirkt, wir handeln davon unten (§ 24).

In wie starkem Maße das Leben gemaßregelt, periodisiert wird, zeigt sich schön an dem Institut des vorläufigen Begräbnisses, wie es in Indonesien häufig vorkommt. Die Leiche wird einstweilen bestattet, aber begraben wird sie erst lange, nicht selten mehrere Jahre, nachher, wenn nur noch die Knochen übrig sind. Die sog. *tiwah,* wie sie bei den Dajak auf Borneo üblich ist, hat keinen eindeutigen Sinn. Aber solange sie nicht vollzogen ist, gilt der Dahingegangene nicht als richtig tot (Hertz 1 ff., Wilken III 436). Der Tod, immer eine gefährliche Sache, wird noch heikler, wenn es sich um Personen handelt, die Träger einer besonders gefährlichen Macht sind. In Indonesien begräbt man die Opfer gewisser Krankheiten, die gewalttätig ums Leben Gekommenen (auch Selbstmörder und Ertrunkene), die als Säug-

[1] N. Söderblom, Les Fravashis, 1899, 10 f., vgl. Spencer und Gillen, The native Tribes. 497 ff.

[2] Grönbech, Vor folkeaet IV, 58 f.

[3] So auf Hawaii, J. G. Frazer, The belief in Immortality II, 1922, 422 ff.

[4] Riedel, Sluik- en kroesharige rassen, 267 f.

[5] Frazer, Immortality II, 140.

ling, als Jungfrau oder im Kindbett Gestorbenen, Fürsten und Priester oft nicht vollständig, d. h. nicht mit sämtlichen der erforderlichen Riten. Etwas Unehrenhaftes steckt darin nicht, aber man fürchtet sich, das so sehr mächtige Leben wieder in Gang zu setzen, und läßt es lieber beim Übergangszustand bewenden [1]. Bei den Dajak werden nur die durch Krankheit Gestorbenen begraben und ins Totenreich befördert; die im Kindbett und im Krieg Verblichenen, die Selbstmörder, Verunglückten, Totgeborenen werden einfach verscharrt [2].

Diese Gedanken lassen uns verstehen, daß im heiligen Leben das Sterben kein passiver Vorgang ist, sondern eine Handlung, ein Ritus. „Sterben ist eine Art leben auf einem höheren Niveau“ [3]. Darum wollte Ludwig VI., der Dicke, von Frankreich in Kreuzesform gelegt und in Asche gebettet sterben [4].

8. Das menschliche Leben, durch die Riten geheiligt, machterfüllt, kann von ihnen auch ganz und gar erdrückt werden. Wir konnten schon beobachten, wie die Macht es an seinen kritischen Stellen angreift und es auf dieselben reduziert. Das heilige Leben ist das Leben in der Verkürzung. Es kann aber soweit kommen, daß nichts Einzelnes, nichts Unterscheidbares, nichts eigentlich Lebendiges im Leben mehr übrig bleibt. Die Macht hat es getötet. Von dieser Tendenz, die überall vorhanden ist, finden wir das weitestgehende Beispiel im Buddhismus: da ist die Geburt nur ein unwesentlicher Zwischenfall im endlos fortschreitenden wesentlich leeren Kreislauf des Lebens. Sehr deutlich sprechen die buddhistischen Märchen, in denen der Buddha am Schluß das sog. *Dschakata* (Geburtsgeschichte) anknüpft: „damals war der törichte Zimmermann Dēwadatta, ... der weise Zimmermann aber war ich“. Hier fällt nichts mehr vor, es geschieht nichts im Leben, das zu einem Hohlraum geworden ist; es lebt nur der heilige Meister, die Macht hat das Leben erdrückt [5].

[1] van Ossenbruggen, Bydr. Taal-, Land- en Volkenkunde 70, 1915, 280 ff.; vgl. G. van der Leeuw, Primitieve religie in Indonesie, Tydschrift van het Kon. Ned. Aardrykskundig Gen., 2. Serie XLV, 1928, 873 ff.

[2] A. W. Nieuwenhuis, Quer durch Borneo I, 1904, 90.

[3] R. R. Marett, Sacraments of simple folk, 1933, 205.

[4] Funck-Brentano, Le moyen âge, 134. — Vgl. G. van der Leeuw, Sacramentstheologie, 1949, 202 ff.

[5] Oldenberg, Buddha, 218 u. A. 1; Else Lüders, Buddhistische Märchen, 1921. – Sylvain Lévi, Les Jatakas, Conférences faites au Musée Guimet, 1906, 1 ff.

Sogar die einzelnen Stellen, an denen sich die Angst und der Machtwille des Menschen konzentriert hatten, verlieren ihren Halt.

§ 23. GEGEBENHEIT UND MÖGLICHKEIT.

1. Die Heiligkeit des Lebens ist eine *Gegebenheit* oder eine *Möglichkeit*. Wir müssen die beiden Auffassungsweisen unterscheiden, ob sie schon praktisch selten rein vorkommen. Die erste von den beiden besagt, daß mit dem Leben als solchem Macht gegeben ist. Die Lebensäußerung ist Machtentfaltung. In dem gegebenen Leben selbst liegen die Mächtigkeiten.

Dies bedeutet aber keineswegs, daß der Mensch jemals das Leben einfach als heilig hingenommen hat. Die „Ehrfurcht vor dem Leben" ist rein modern und setzt vielleicht sittliche, aber keine religiösen Motive voraus. Ohne Kritik am Leben ist keine Religion denkbar. Religion bedeutet eben, daß man das Leben *nicht* einfach hinnimmt. Denn Religion richtet sich immer auf das Andere. Aus dem menschlichen Leben erwachsen, kann die Religion sich nicht auf dieses Leben als solches richten.

Aber sie kann in diesem Leben gewisse Seiten als „heilig" hervorheben, gewisse Lebenserscheinungen als mächtig bevorzugen. Ein Teil des Lebens wird dann akzeptiert, aber immer auf Kosten eines anderen Teils. Im ohnmächtigen Leben offenbart sich an gewissen Orten eine Mächtigkeit.

So hat die *rechte Hand* den Vorzug, verglichen mit der linken. Es ist möglich, daß dieser Vorzug mit einer organischen Asymmetrie zusammenhängt. Er wird aber religiös bewertet. Mit dem rechten Fuß betritt man das Heiligtum, mit der rechten Hand opfert und segnet man. Noch unsere Kinder lernen den Unterschied zwischen dem „schönen" und dem falschen Händchen franz. *bonne, belle — vilaine main,* niederl. *mooie — lelijke handje*). Mit der linken Hand schließt man die Ehe mit einer nicht Ebenbürtigen. Gottes „rechte Hand" ist kräftig und behält den Sieg [1]; mit der rechten Hand schwört man [2]. Der Platz zur Rechten ist der Ehrenplatz, Christus sitzt „zur Rechten Gottes" [3]

[1] Ps. 118, 15 f. [2] Ps. 144, 8, 11.

[3] Koloss. 3, 1; vgl. R. Hertz, Prééminence de la main droite, Mélanges d'Histoire des Religions, 99 ff.

Auch der *Unterschied der Geschlechter* wird als Verschiedenheit der Macht gewürdigt. Dabei fällt das Schwergewicht bald auf den Mann, bald auf das Weib. Das Leben kann sozusagen männlich-heilig oder weiblich-heilig sein. Aus dem männlichen bzw. weiblichen „Erlebnis" wachsen die Gestalten des Vaters oder der Mutter empor (§§ 20, 10). Wo die männliche, die Vatermacht vorherrscht, wird aber das ganze Leben danach eingerichtet *(Patriarchat)*; wo die Macht der Mutter, der Jungfrau gilt, bietet ihre Lebensform die Norm des ganzen Lebens *(Matriarchat)*. Wenn manche primitiven Stämme die Rodung des Waldes den Männern, die Bestellung aber des urbar gemachten Landes den Frauen überlassen, so beruht das auf der Verschiedenheit des mit Mann und Frau „Gegebenen". Die Kulturstufe des Hackbaus kennt diese Arbeitsteilung, bei der Jagd und Krieg auf den Mann entfallen. Das ist keine Faulheit des Mannes, sondern die richtige Beziehung der Weibesmacht auf diejenigen Verrichtungen, die mit dem Geheimnis des Werdens und Wachsens, der Geburt also, zusammenhängen. Wo der Ackerbau aufkommt, geht die Feldarbeit des Säens und Erntens auf den Mann über, weil hier der Pflug benutzt wird und dieser nicht als gleichgültiger Mechanismus gilt, sondern als Phallus; nicht die Geburt, sondern die Zeugung steht dabei im Vordergrund [1]. Wo es aber gilt, der Macht der Erde recht nahe zu kommen, bei den Riten des Pflugumziehens und der Ernte, da treten, auch in der Ackerbaukultur, Frauen und Mädchen in ihre alten Rechte und verrichten rituell-vorbildlich, was ihnen im gewöhnlichen Betriebe entzogen ist. — Die Psychologie von Mann und Weib ist in dieser Machtverteilung sehr gut wiederzuerkennen: „Der Mann sagt: „sieh, so bin ich!", die Frau sagt: „so bin ich, sieh nicht" [2]. Das Machterlebnis von Zeugung und Geburt, Hervor-

[1] Vgl. Rich. Thurnwald, Psychologie des primitiven Menschen (Handbuch der vergleichenden Psychologie, herausg. von G. Kafka, I, 2, 194). — Vgl. H. J. Rose, Primitive Culture in Greece, 1925, 84. — Noch heute sind die Bauern der östlichen Niederlande der Ansicht, der Mann gehöre auf die Jagd, die Frau in den Stall. Die Toradja auf Celebes betonen dieses Verhältnis, indem sie den Männern den Ritualkrieg vorbehalten (das *koppensnellen*, d. h. die Kopfjagd), den Frauen aber das Priesteramt. Die priesterliche Macht ist so sehr an das Weibliche gebunden, daß ein Mann, der im Ausnahmefalle einmal ein Priesteramt übernimmt, zur „Priesterin" wird und man ihn „Tante" nennt. N. Adriani, Het animistisch Heidendom als Godsdienst, 7 ff.

[2] K. Groos, Die Spiele der Menschen, 1899, 343.

treten und sich Verbergen, ist damit schön charakterisiert in seinem vom Physischen aus-, dann aber darüber weit hinausgehenden, ewigen Gegensatz. So verstehen wir die Scheu des Mannes vor dem Weibe, die Furcht des Weibes vor dem Mann, die beide religiös begründet sind [1]. Beides erleben sie am andern sowohl die Fülle der Macht, wie auch ihre dem eigenen Wesen völlig entgegengesetzte Andersartigkeit.

Wie Mann und Frau besitzt auch das Kind seine eigene Macht. Seine Keuschheit, d. h. seine noch nicht verbrauchte, im Zaum gehaltene Kraft stellt einen religiösen Wert dar, den der Kult nutzbar zu machen weiß. Daher die Kinder-Priester oder Chorkinder, der *παῖς ἀμφιθαλής* im Kult und in den Volksgebräuchen Griechenlands, die Kinder auf der Insel Bali, in Kambodscha usw., die heilige Tänze aufführen, sowie die Sängerknaben. Vgl. SACHS, Weltgeschichte des Tanzes, 97; G. VAN DER LEEUW, Virginibus puerisque. A study on the service of children in worship (Meded. K. Ned. Akad. v. Wet. Afd. Lett. N. R. II, 12, 1940; auch in G. VAN DER LEEUW, Deus et Homo, 1953).

Vieles ist „gegeben". Was uns menschliche Eigenschaften scheinen, sind eigentlich Gaben. Die Freude des Königs, die Sieghaftigkeit des Helden, der Mut des Kriegers gelten dem germanischen wie dem griechischen Epos als fast amtliche Gegebenheiten, die man hinnimmt, wie man auch ihr Gegenteil, die Feigheit, das Pech usw. zu akzeptieren hat [2]. — Auch die „Welt" ist gegeben und wird vom Innenleben kaum getrennt. Ein jeder hat seine eigene Welt, je nach dem ihm „Gegebenen", das Weib, das Kind, der alte Mann, der Held, der Freie, der Sklave usw. Jeder aber erlebt an und in seiner Welt Mächtiges, das er seiner sonstigen Erfahrung vorzieht. Und in diesem Vorziehen waltet wiederum die Kritik, die, trotz allem, nicht „hinnimmt", sondern das Andere sucht. Es sind Farben „gegeben". Eine einzelne aber fällt auf, wird unterschieden, als mächtig erlebt. So das Rot, die einzige Farbe, die bei der Körperbemalung

---

[1] Eine Furcht, die sich bis zum Schrecken steigern kann; die Maori sagten: „Was den Mann vernichtet, ist das *mana* des weiblichen Organs"; sie nannten es *whare o aitna*, d. h. „Verbleib oder Ursprung von Tod und Unglück", E. Arbmann, AR 29, 1931, 341.

[2] Vgl. Grönbech, Vor folkeaet. I, 24. - Otto, Die Götter Griechenlands, 245 ff.

überall vorkommt [1]; eine andere bezieht sich wieder auf eine andere Mächtigkeit [2].

Die Gegebenheit des heiligen Lebens kommt am deutlichsten zum Ausdruck in den vielerlei Mythen, die den Ursprung des Menschen betreffen. Das Leben ist nicht nur ein zu ermächtigendes, es trägt von Anfang an und wesentlich Macht. Es kommt von anderswoher, aus einer Mächtigkeit. Daß die Kinder auf den Bäumen wachsen, ist Kinder-, aber auch uralter Menschheitsglaube. Ebenso die Herkunft des Menschen aus Berg und Stein, aus dem Wasser (Frau-Hollen-Teich), die Deutung der Geburt als einer Reise von jenseits des Meeres (aus „Engelland“ im Volksglauben), usw. — Hier tauchen die Probleme der religiösen Anthropologie auf, die die gesamte antike Literatur beherrschen, um in unseren Tagen zu einem neuen wissenschaftlichen Leben erweckt zu werden (vgl. § 45) [3].

Schließlich kann das aus sich schon mächtige Leben als heilig, göttlich schlechthin gelten. Die übermütige Lebensfreude lebt in so mancher Märchengestalt, vom starken Hans, der sich vor niemandem fürchtet und der sogar dem Teufel Angst macht, zu seiner hellenischen Verklärung in der Gestalt des Herakles, an dem das Sterbliche zum gewaltigen Zeugnis des Unsterblichen wird [4]:

> Mensch gewesen,
> Gott geworden,
> Mühen geduldet,
> Himmel erworben. (Wilamowitz.)

Das Leben als gegebenes kann auch in denjenigen Religionen, die seine Göttlichkeit verwerfen müssen, zum Symbol des Göttlichen werden. Wir denken an Hoseas Ehe. Und auch an die schöne, weil ungesuchte Vermischung von menschlichem und göttlichem Leben, die in der von Newman bei seinem Abschied aus der anglikanischen Kirche in der kleinen Kirche von Littlemore gehaltenen Predigt vorkommt: „O meine Mutter, wie geschieht dir das, daß du Kinder gebierst und sie nicht be-

---

1 Grosse, Die Anfänge der Kunst, 58 ff.

2 Vgl. Thurnwald, Psychologie des primitiven Menschen, 234.

3 Siehe G. van der Leeuw, Der Mensch und die Religion. Anthropologischer Versuch, 1941. — Id., Menswording en cultuurverschuiving, Meded. Kon. Vl. Acad. voor wetensch. van België, X, 1, 1948. — Id., L'homme et la civilisation. Eranos-Jahrbuch — 1948, 1949, 141.

4 B. Schweitzer, Herakles, 1922, 238 f.

sitzen kannst?" Die „Mutter" ist die Kirche. In der Kirche von Littlemore war aber auch die Mutter Newmans begraben.

2. Das heilige Leben wird, wie wir sahen, nie als gegeben ohne weiteres hingenommen, sondern immer auch als zu ermächtigendes, als Möglichkeit betrachtet. Und nicht selten hat diese Betrachtung entschieden den Vorrang. Der Mensch soll dem schwachen Leben durch seine magischen Riten aufhelfen oder er soll die Mächte darum bitten, daß sie es tun. Pandora, die alles Leben schenkende Erdenmutter, gilt als Betrügerin. „Menschlich geredet ist unser Leben ein Betrug. Aber das bedeutet nur, daß wir uns selbst betrügen, wenn wir meinen, daß das Leben nichts als Leben ist" [1].

Darum macht der Mensch sich *Werkzeuge*, das Leben zu korrigieren. Zwar beherrscht er diese Werkzeuge nicht überlegen als sein eigenes Gemächte (§ 3), aber als *homo faber* greift er damit ein und hilft dem schwachen Leben auf [2]. Er gibt sogar als *homo formans* dem Leben von den frühesten Zeiten an eine neue Gestalt: die *Kunst* sieht im Leben nur die Möglichkeit einer neuen, mächtigen Gestaltung, und „Art is the signature of man" [3]. Er bereichert den Schatz dieser seiner Wahrzeichen, er schafft sich eine „Kultur". Mit seiner angeborenen, „gegebenen" Nacktheit begnügt er sich nicht länger, und er macht sich *Kleider* (§ 9). Die Schürze dient dem Schutz und der Andeutung der Mächtigkeit der Genitalien. Die Scham ist nichts als das Bewußtsein der Gefährdung dieser Macht, wie ja auch der König und sonstige Machtträger von apotropäischen Tabus umgeben sind [4]. Dazu kommt natürlich in den kälteren Gegenden das Bedürfnis der Bedeckung. Und noch heute begegnen sich in der Mode die beiden Tendenzen des Schutzes und der Andeutung [5].

---

[1] W. B. Kristensen, De goddelyke bedrieger. Meded. der Kon. Akad. van Wetensch., afd. Lett 66, Serie B, 3, 1928, 23.

[2] Vgl. Hanns Lilje, Das technische Zeitalter [3], 64, 89.

[3] Die Kunst ist das Wahrzeichen des Menschen; G. K. Chesterton, The everlasting Man I, 1.

[4] Vgl. Thurnwald, Psychologie des primitiven Menschen, 185.

[5] Man vergleiche z. B. — um den Frauen nicht alles zur Last zu legen — die Strafrede gegen die schamlosen, die Schamgegend betonenden Männerkleider, bei Chaucer, Canterbury Tales, The Persones Tale. — Über das mystische Band zwischen Kleidung und Mensch vgl. Pedersen, Israel, I, 172; Erik Peterson, Theologie des Kleides (Bened. Monatsschrift, 16, 9—10, 1934); Th. Carlyle, Sartor resartus, 32, 51; Max Scheler, Schriften aus dem Nachlaß, I, 1933, 64 ff.

Mit seinen Gegebenheiten verschafft sich der Mensch Möglichkeiten, vor allem im *Kult*, der schöpferisch ist, aber ebenso und noch deutlicher im *Tanz*, der Kult und zugleich Kunst in ihrer ältesten Form ist und der die Formen des Körpers und der Sexualität in magische, religiöse, wirtschaftliche und künstlerische Werte umwandelt [1]

Die *Arbeit* ist Entdeckung, dann Benutzung der Möglichkeiten. *Jagd* führt zum *Raub*, Raub zum *Handel* [2]. Jede Gegebenheit birgt eine Möglichkeit. Die Dinge erhalten einen *Wert*. Das *Tier* des Feldes wird domestiziert, und seine Heiligkeit beruht sowohl auf dem mit ihm „von Natur" Gegebenen, wie auf den Möglichkeiten seiner Nutzverwendung [3].

Die Idee des Wertes zeugt die weitere Idee der Verwertung, des *Entgelts*. „Vergeltung" im Handel und im Strafrecht sind eins, wie Nietzsche sah [4], der allerdings nicht hinzufügte, daß beide sakraler Herkunft sind. Wer etwas „Wertvolles" besitzt, soll es loskaufen. Eine schöne Trommel weckt auf Buin den Neid der Nichtbesitzer, und der glückliche Eigentümer muß eine „Trostgabe" entrichten, sonst zerschlägt man ihm die Trommel [5]. Auch der *Krieg* ist Schöpfer und Ausgleicher von Werten; in Rom, und sonst, sind Ackerbau- und Kriegszeit eins. Krieg bringt Macht ein, auch dort noch, wo man einen Gott glaubt: er ist Hilfe (תשׁועה) [6]. Verwertung der Möglichkeit heißt *Eigentum*, daher die Heiligkeit und Unveräußerbarkeit des Besitzes. — Die Kultur gibt dem Leben festen Grund.

3. Oder ist alles umsonst? Fruchten weder die Riten noch die Arbeit? Ist nicht nur das Gegebene eine Enttäuschung, sondern auch jeder Wert, den wir in dasselbe hineinzutragen versuchen? — Der Kulturpessimismus ist sehr alt. Er rührt nicht daher,

---

[1] Vgl. Curt Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes. — G. van der Leeuw, Wegen en Grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst [2], 1948, Kap. 1.

[2] Thurnwald, a. a. O. 205.

[3] Vgl. R. Dussaud, La domestication de la race bovine, RHR, 95, 1927.

[4] Zur Genealogie der Moral II, 4—5; vgl. B. Laum, Heiliges Geld, 1924.

[5] R. Thurnwald, Reallexikon der Vorgeschichte, s. v. Vergeltung.

[6] Fr. Schwally, Der heilige Krieg im alten Israel, 1901, 7. – Quincy Wright, A study of war, 1942. – G. van der Leeuw, Krieg und Kampf bei Primitiven, Vom christlichen Mysterium, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB, 1951, 337.

daß die Kultur an sich oder das Leben, auf dem sie fußt, keine Früchte zeitigt, denn das tun sie immer wieder. Er beruht vielmehr darauf, daß weder das gegebene Leben noch die darauf gebaute Kultur, weder das Land noch der Acker das *Heil* bringen. Es gelingt trotz aller Anstrengung nicht, über sich selbst hinauszukommen, das ganz Andere zu greifen. Es gibt Lebensfülle, es gibt aber keine überragende Lebensmacht.

Gegen die Erfindungen der Menschen richtet sich dieser Pessimismus ganz besonders. Die Kultur ist ein babylonischer Turmbau, eine Überhebung. So wendet man sich von ihr ab und der „Natur“ zu. Die israelitischen Rechabiten hegen ein nomadisches Ideal, indem sie sich keine Häuser bauen, sondern in Zelten wohnen, Acker- und Weinbau verpönen; ihr Ruf: „Zurück zur Wüste!“ ist wie eine, allerdings spezifisch religiös gefärbte, Vorwegnahme des Rousseauschen: „Revenons à la nature“ [1]. Die Griechen lebten am Thesmophorienfest zu Eretria den *βίος ἀρχαικός*, das Urleben; man kochte ohne Feuer, an der Sonnenhitze [2]. — Diese Ablehnung jeder Lebensgestaltung kann dann weiter zur Herabsetzung der Riten führen (Gehorsam ist besser als Opfer), noch weiter, zur Verneinung des Lebens überhaupt zugunsten einer reinen Innerlichkeit [3]. Sowohl die Gegebenheit als die Möglichkeit des mächtigen Lebens werden verneint, der Tod als Freund begrüßt.

> Der Tod steht heute vor mir,
> wie wenn ein Kranker gesund wird,
> wie wenn man nach der Krankheit ausgeht.
>
> Der Tod steht heute vor mir,
> wie wenn jemand sein Haus wiederzusehen wünscht,
> nachdem er viele Jahre in Gefangenschaft verbracht hat [4].

---

[1] A. Bertholet, Kultur und Religion, 1924, 15. — Vgl. Th. C. Vriezen, Hosea, profeet en cultuur, 1941.

[2] Plutarch, Quaestiones graecae, 298 B. Vgl. W. B. Kristensen, De Loofhut en het Loofhuttenfeest in den Egyptischen cultus (Meded. K. Ned. Ak. v. Wet. Afd. Lett. 56, B, 6, 1923).

[3] Vgl. Ed. Spranger, Lebensformen[5] 1925, 107: „Das religiöse Ich ist entweder Erhebung zur grenzenlosen Lebensfülle, oder Verneinung des Daseins und Rückzug auf die Wertquellen der gestaltlosen Innerlichkeit.“

[4] Das altägyptische Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele, Übers. bei Ad. Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, 129 f.

Das schönste Bild dieser Lebensverzweiflung ist dasselbe, das die Griechen als Sinnbild der Lebensfreude aufstellten: Herakles, — aber in seiner euripideischen Umgestaltung: gottgeboren, hat er in mühsamer zwölffacher Arbeit jede Lebensmöglichkeit erschöpft, um im „dreizehnten Werk" der Zerstörung bei der Verzweiflung anzukommen (VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 81 ff.).

§ 24. DER TOTE MENSCH.

1. Wir haben die Neigung, den toten Menschen von unserer Liste zu streichen: er macht nicht länger mit. Im heiligen Leben aber wird er nie gestrichen. Ganz abgesehen von einer „Seele", die er haben, von einer „Unsterblichkeit", die ihm zukommen sollte (das erfordert noch ganz andere Bedingungen als die bisher besprochenen), — der tote Mensch macht so gut mit wie der lebendige; weder Gegebenheit noch Möglichkeit gehen ihm ab. Sein Fortleben, gerade weil es durch die Riten gesichert wird, ist eine Selbstverständlichkeit. Die vor- und frühgeschichtlich viel vorkommende *Hockerbestattung* ist vermutlich eine Vorbereitung der Wiedergeburt; der tote Mensch wird in der Haltung des Embryo hingelegt, und damit wird beim Begräbnis das neue Leben schon wieder angefangen [1]. Ein neugeborenes Kind gilt vielen primitiven Völkern als wiedergekommener Toter; die Eskimo geben dem Kinde den Namen eines vor kurzem Verstorbenen; diese Namengebung heißt die „Auferweckung des Toten" und macht der Trauerperiode ein Ende (HERTZ, 119).

---

[1] Es herrscht noch immer Streit über die richtige Deutung des Hockerbegräbnisses. Aber weder die Hypothese der Arbeits- und Raumersparung (Virchow), noch die der Nachahmung der Mondsichel (Böklen), ebensowenig der Gedanke, daß man durch Zusammenschnürung des Toten seine Rückkehr zu verhindern suchte (Andree), sind sehr einleuchtend, am allerwenigsten die Meinung, daß man dem Toten die „natürliche" Schlafstellung geben wollte. – Vgl. M. Hammarstroem, AR 26, 1928, 146 ff. – A. Scharff, Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte, 1927, 19; eine Darstellung eines assyrischen Embryonalbegräbnisses gibt HAAS, Bilderatlas, 6. Lieferung, 1925, Abb. 43. Das ägyptische Begräbnisritual bietet eine Bestätigung der Embryohypothese, da hier das Embryo *(tknw)* eine große Rolle spielt; vgl. u. A. A. Moret, Mystères égyptiens, 1913, 36 ff. — Bibliographie in G. van der Leeuw, Das sog. Hockerbegräbnis und der ägyptische TJKNW (SM, 14, 1938, 151; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953, 53).

Wird in Westafrika ein Kind geboren, so hält man ihm Gebrauchsgegenstände von Verstorbenen hin. Greift es nach einem Gegenstand, so heißt es: sieh, der So-und-So erkennt seine Pfeife wieder. Ist ein Kind unartig, so sagt die Mutter wohl: wir irrten uns sehr, als wir meinten, du wärest der So-und-So [1].

Der Tod ist eben keine Tatsache, sondern nur ein vom Leben verschiedener Zustand. In Melanesia ist *mate* der Zustand, der anfängt mit Krankheit oder Altersschwäche; das Fortleben nach dem Tode ist aber genau so wirklich, als die Existenz, welche wir Leben nennen. Der Zustand vor dem Tode unterscheidet sich von dem Fortleben nicht auffallender als die Existenz vor der Pubertätsweihe vom männlichen Alter [2]. So konnte Lévy-Bruhl das Leben als einen Kreislauf darstellen, der, von den Riten immer wieder neu beschwingt, sich vom Tode über das Begräbnis bis zum Ende der Trauerzeit bewegt, dann in ein neues Leben hinein, Wiedergeburt, Namengebung, Knabenweihe, Mannesalter, bis zu neuem Tod usw. (Lévy-Bruhl, Fonctions, 360 f.). Das ist natürlich reichlich schematisch und muß für jeden einzelnen Fall modifiziert werden. Aber dem Wesen nach ist der Tod bloß ein Übergang wie ein anderer, und der tote Mensch nicht ein von der Liste Gestrichener, nicht einmal ein Reinkarnierter (Reinkarnation setzt den Leib-Seele-Dualismus voraus!), sondern höchstens ein Wiedergekommener und, in der Regel, ein Gegenwärtiger.

2. Der tote Mensch, einerseits Gegenstand religiöser Verehrung (§ 14), gehört andererseits mit zu denen, die die Gemeinschaft der Verehrer, das religiöse Subjekt bilden (§ 32). Somit führt uns auch die Betrachtung des toten Menschen wieder zur Idee der heiligen Gemeinschaft. In Griechenland begrub man die Toten ursprünglich in oder neben dem Haus [3]. Die Besorgung der machtgebenden Nahrung kommt sowohl den Toten, wie den Lebenden zugute. Obwohl sie Macht spenden können, bedürfen die Toten der Machtzufuhr nicht weniger. Sie sind ja „arme Seelen".

---

[1] Kingsley, W.African Studies, 145.

[2] W. H. Rivers, The primitive Conception of Death, Hibbert-Journal 10, 1912, 393 ff.

[3] E. Rohde, Psyche I $^{5-6}$, 1910, 228 f.

§ 25. VERTRETUNG. DER KÖNIG.

1. Dem Gedanken der Vertretung, des amtlichen Handelns und Seins sind wir schon wiederholt begegnet. Er beleuchtet das Verhältnis von Objektivität und Subjektivität in der Religion sehr klar: der Mensch stellt sich Gott gegenüber; aber das ist nicht seine subjektive Geste, es ist vielmehr ein objektives Handeln, ein Hingestellt-werden. Das Verhältnis zur Macht, sei es bloße Annäherung, sei es Unterwerfung, Erwerbung, oder sonst ein Verhältnis, beruht immer wieder nur auf dem Besitze der Macht. Der Mensch, der Gott sucht, wird von Gott getrieben.

Er wird aber getrieben als „*Vertreter*", d. h. nicht als Individuum, noch weniger als „Persönlichkeit", sondern eben nur als Machtträger. An ihm vollzieht sich die Austeilung der Macht an die Gesamtheit, die Gemeinschaft. An ihm; durch ihn bloß im instrumentalen Sinne. Er ist kein religiöses Genie, kein Virtuose der Religion. Er ist nur die Hand, deren die Macht sich bedient. Ihn trägt sein Amt.

2. Der älteste Vertreter ist der König, von dessen Amt wir § 13 ausführlich handelten. Deshalb kann man in manchen primitiven und sehr alten Kulturen kaum den König vom Priester unterscheiden. So war es im Altertum, und als die Juden vor Pontius Pilatus ausriefen, wir haben keinen König, haben sie, wie Peterson sagt, nicht nur ihr Königtum, sondern auch ihr Priestertum eingebüßt[1]. Noch im Mittelalter zeigten Königtum und Priestertum ihre nahe Verwandtschaft. Die Weihe eines Königs oder Kaisers gilt als Sakrament, das dem Herrscher das *munus septiforme* des Heiligen Geistes verleiht. Um das Jahr 1100 stellt ein anonymer Verfasser aus York fest, daß die Autorität des Königs und des Priesters von einer *communis olei sancti unctio et sanctificationis spiritus* herstammen. Erst die Salbung verleiht dem König seine eigentliche Königsmacht. Daher gibt die Jungfrau von Orleans Karl VII. vor seiner Salbung nur den Titel ‚Dauphin'[2]. Danach aber:

> Nicht alle Flut im rauhen wüsten Meer
> Wäscht ab den Balsam vom gesalbten Haupt[3].

---

[1] Erik Peterson, Zeuge der Wahrheit, 1937, 68.
[2] Kern, Gottesgnadentum, 74 ff., 123, 299 ff.
[3] Shakespeare, Richard II., 3, 2.

Im Anfang des Mittelalters sprach der König bei der Salbung ein Glaubensbekenntnis [1]. Später erst begann die Kirche, einen merklichen Unterschied zwischen der Priesterweihe und der des Königs zu machen [2].

Unter den altägyptischen Königsepitheta nimmt die Formel *di anch* eine wichtige Stelle ein. Für gewöhnlich wird sie übersetzt „mit Leben beschenkt". Sie kann aber ebensogut aktiv gefaßt werden „der das Leben schenkt", und in gewissen Fällen muß man sie sogar so übersetzen [3]. Daß der König göttliches Leben besitzt, ist, nach ägyptischer Anschauung, eben die Bedingung dafür, daß er es zu schenken vermag. Er erhält die Macht und übt sie aus. Die ägyptische Opferformel beginnt stereotyp mit den Worten: „Ein Opfer, das der König gibt", oder „Der König sei gnädig und gebe". Das heißt: jedes Opfer, wer es auch bringen mag, wird eigentlich vom König dargebracht. Der Einzelne kann nur ein Königsopfer darbringen, eigentlich opfert nur dieser allein [4].

Das Amtliche in der Vertretung macht die vollständige Trennung von Person und Macht notwendig. Der Matabelenkönig betet zu den Geistern seiner Ahnen, aber auch zu seinem eigenen Geiste (FRAZER, Origin of Kings, 32). Der ägyptische Pharao Amenhotep III. wird dargestellt, wie er sich selbst verehrt [5]. Er vertritt bald die Macht, bald das Volk. Und so begegnet er gleichsam sich selbst. Auf ganz anderem Plane dasselbe Verhältnis: *Dominus vobiscum,* sagt der Priester in der Liturgie. *Et cum spiritu tuo,* antwortet die Gemeinde. Austeilen und erhalten sind eins geworden im Amt [6].

---

[1] W. Maurer, Bekenntnis und Sakrament, 1939, 110.

[2] Kern, Gottesgnadentum, 115.

[3] Vgl. R. Weill, Les Origines de l'Egypte pharaonique, 1908, 76 f. – W. M. Flinders Petrie, The Royal Tombs of the First Dynasty, 1900 f. II, 23, 199. – A. Moret, Le Rituel du culte divin journalier, 1902, 101. – G. J. Thierry, De religieuze beteekenis van het aegyptische koningschap I, 1913, 79.

[4] A. Moret, Sphinx 11, 31.

[5] G. Maspero, Au temps de Ramsès et d'Assourbanipal, 1912, 46.

[6] Auch die Charismata der christlichen Gemeinschaft bedeuten keine persönliche Auszeichnung; vgl. Piper, Ethik I, 332.

§ 26. VERTRETUNG. MEDIZINMANN UND PRIESTER.

G. van der Leeuw, Pia Fraus (Mensch en maatschappij, 8, 1932, 365; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953). — R. R. Marett, The primitive medicine man (Hibbert-Journal, 17, 1918). – J. Lippert, Allgemeine Geschichte des Priestertums, 1883—84. – Aake Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, 1939.

1. Die Objektivität der Religion zeigte sich uns darin, daß die Ausübung der Vertretung auf dem Besitze der Macht beruht. Der Vertreter wirkt amtlich. So verstehen wir, daß in der primitiven Welt die Masken eine so große Rolle spielen. Maskentänze sind sehr beliebt, und sie bedeuten weit mehr als einen bloßen Mummenschanz. Im Gegenteil: die Larven unserer Volksbelustigungen sind der Rest des amtlichen Handelns, der Form wie der Intention nach. Der Maskenball gewährt nicht nur Freiheit im allgemeinen, sondern er befreit die Menschen auch von ihrer Personhaftigkeit. Es ist auch kaum zufällig, daß gerade die Menschen, die ein „Amt" im alten Sinne innehaben, ihre Amtstracht sorgfältig bewahrt haben: die Pfarrer und die Richter — und mit der Tracht oft auch die Amtsmiene. — Der amtlich handelnde Mensch spielt eine Rolle. Preuss (Geistige Kultur, Kap. 6) schildert uns, wie die Coraindianer an ihren Festen den einen Augenblick sie selbst sind, indem sie beten, den nächsten aber die Götter und ihr Gefolge verkörpern. Die Festteilnehmer sind Dämonen, und die Festhandlung ist ein Agieren der Mächte. Es ist hier wieder der Wechsel des *Dominus vobiscum* und des *Et cum spiriu tuo*, der Menschliches und Amtlich-Göttliches vereinigt. Namentlich bei phallischen Tänzen und scheinbar höchst unsittlichen geschlechtlichen Ausschweifungen sollen wir bedenken, daß eigentlich die Dämonen handeln und in der Vereinigung der Menschen die übermenschliche Macht sich offenbart. So verstehen wir, daß Stämme, die übrigens strenge an gewisse Einschränkungen des Geschlechtsverkehrs festhalten, an ihren Festen jede Schranke überschreiten.

Nur unter diesen Voraussetzungen können wir auch den offenkundigen Betrug würdigen, dessen die Machtträger sich zu allen Zeiten schuldig gemacht. Eine seichte Einsicht möchte diese *pia fraus* gerne zu einer Art Priestersünde machen und sogar auf diesen Priesterbetrug einen großen Teil der religiösen Vorstellungen und Institutionen zurückzuführen. Natürlich hat es zu

jeder Zeit Lügner und dunkle Ehrenmänner gegeben, die die Objektivität ihres amtlichen Handelns zu eigenen Zwecken mißbrauchten. Und das Wort vom Haruspex, der lacht, wenn er einem andern Haruspex begegnet, hat zu allen Zeiten noch seine Berechtigung gefunden[1]. Aber von den Medizinmännern und Priestern kann man das im allgemeinen gewiß nicht sagen. Schon von den ersteren gilt: „Der Geheimniskrämer ist nicht am wenigsten sich selbst ein Geheimnis" (Marett, 103). Haben sie das Gefühl, daß die Macht von ihnen gewichen ist, so legen sie oft freiwillig ihre Würde nieder. Der australische Medizinmann entfernt Pfeile aus dem Körper des Kranken, die seine Krankheit verursacht haben sollen. In Wirklichkeit aber entnimmt er eine Anzahl kleiner Steine seinem eigenen Munde. Das scheint ein offenkundiger Betrug. Aber wenn derselbe Medizinmann selbst erkrankt, läßt er einen Kollegen rufen, der an ihm dieselbe Prozedur vornimmt. Er ist „der Schauspieler, der vergißt, daß er eine Rolle spielt"[2]. Solch ein Schauspieler ist aber der einzig echte Schauspieler. Er vergißt seine Ichhaftigkeit über seinem Amte und weint echte Tränen über das Los der Hekuba. Der Machtträger kann sogar an seiner eigenen Macht verzweifeln, während er trotzdem fest an die Macht anderer glaubt[3]. Hat seine eigene Machtübung keinen Erfolg, so kann dies ja daran liegen, daß ein mächtiger Gegenzauber im Werke ist oder daß seine Macht zurückgeht. Auf der Ysabelinsel (Melanesien) hatte ein Wetterdoktor schönes Wetter versprochen. Leider wurde am selben Tage seine eigene Hütte vom Sturm umgestürzt. Trotzdem zweifelte deswegen niemand an der Wetterkunst selber. Nur wußte man jetzt, daß es auf einer andern Insel einen andern Wettermacher gab, der mehr *Mana* besaß (Söderblom, Gottesglaube[1], 37).

Wir stehen hier vor demselben Verhältnis, das wir auch beim König antrafen: der Mensch beugt sich vor einer Macht, die

[1] Vgl. jetzt R. R. Marett, Faith, Hope and Charity, 1932, 145: „Oberflächliche Leute behaupten oft, daß alle Wilden Betrüger sind, wenn auch mehr im Besonderen ihre Häuptlinge und Medizinmänner. Genau dasselbe aber wird über die Führer der modernen Gesellschaft ausgesagt, nämlich von denen, die, wie Aristoteles sich ausdrückt, das Schauspiel von den billigen Plätzen betrachten."

[2] H. Hubert und M. Mauß, Esquisse d'une Théorie générale de la magie, Année sociologique, 1902—03, 93 ff.

[3] Spencer und Gillen, The native Tribes, 130.

in ihm selbst wohnt, und die, um geglaubt zu werden, seines Selbstvertrauens nicht bedarf.

2. Der Machtträger der primitiven Gemeinschaft ist, neben dem König, der *Medizinmann.* Den Ausdruck „Medizin" verstehen wir hier als Machtstoff überhaupt. Machtstoff kann auch Medizin in unserem Sinne sein. Daher ist der Medizinmann Arzt; er ist aber auch Wetterdoktor, Priester, Barde, Gelehrter usw.

Der Medizinmann ist nicht in gleichem Maße Institut, wie der König oder der Priester. Zwar ist auch sein Tun durchaus amtlich, aber in seiner Person offenbart sich die Macht weit mehr spontan. Zwar gibt es Schulen und Orden von Medizinmännern, aber ihre Macht ist empirischer Art. Das zeigt sich vor allem bei denjenigen Zauberern, die wir, mit ihrem nordasiatischen Namen, *Schamanen* zu nennen pflegen. Ihre Mächtigkeit beruht auf der Ekstase, in die sie sich hineintrommeln und -tanzen. Man kommt als Schamane zur Welt, man wird es nicht erst. Im Sudan erkennt man den künftigen Schamanen (*uboa* bei den Bassui) an der Gestalt des Neugeborenen: er ist mager, seine Knochen stehen bis zur Haut vor. Als junger Mensch sieht er Dinge, die anderen Leuten verborgen sind. Er wird Schamane, ohne daß er es will. Eines Tages nämlich sieht er ein kleines T-förmiges Eisen *(agema)*, das jedem andern Blick entgeht, daliegen. Im Vorbeigehen springt das Eisen an eine andere Stelle der Straße; das geht so mehrere Male. Schließlich hebt er es auf und sagt: was willst du? Das Eisen sagt: ich bin ein *abaure;* du wirst mich mitnehmen, du wirst mir ein Haus geben und mir ein Hühnchen opfern. Der künftige Schamane ist so zum Diener des *agema* geworden (Friedrich, Afrik. Königtümer, 303). — Der Schamane, der sein Können entwickelt hat, kann sich von der Erde erheben und in den Himmel fliegen. Er befindet sich außerhalb seines Ichs und seines Körpers (Ohlmarks, 13, 57, 62, 125 f.). Mit diesen Schamanen befinden wir uns auf dem Wege zum Prophetismus, freilich noch bloß in dem Sinne, in welchem auch Saul „unter den Propheten" war, d. h. der ekstatischen Raserei, die zu übermenschlicher Machtentfaltung befähigt.

Auf jeden Fall aber ist das Wissen der Medizinmänner eine ihnen überlegene Macht. Sie kann von Vater auf Sohn, von Lehrer auf Schüler übertragen werden, sie läßt sich in langwierigen Übungen „ertanzen", sie kann aber auch direkt von einem Dämon stammen. Die südamerikanischen Arowaken erzählen

von einem Medizinmann, der seine Kenntnisse und sein Schwirrholz von der Wassermutter erhielt, genau wie der römische König Numa sich von der Nymphe Egeria belehren ließ [1]. In der Gemeinschaft bilden die Medizinmänner eine Macht neben derjenigen der Könige und oft mit dieser konkurrierend, ungefähr wie die Propheten die Amtserfüllung der Priester teils ergänzen, teils überflüssig machen und bekämpfen. Sie sind die Vorläufer der Ärzte und Wissenschaftler (§ 27), aber auch der Priester. In den isländischen Märchen spielt der Wundermann eine große Rolle und er ist, in der christianisierten Welt, fast immer ein Priester.

3. Zu den *Priestern* wenden wir uns zum Schluß dieses Abschnittes. — Der König ist, wie wir gesehen, ursprünglich auch der Priester [2]. Der primitive Mensch, dessen Leben noch ein einheitliches ist, bedarf nicht einer besonderen Vertretung für religiöse Zwecke; die soziale Einheit ist immer auch schon die religiöse. Das Amt des Priesters neben demjenigen des Königs ist der Anfang einer Differenzierung der Macht, wenn natürlich auch die Unmöglichkeit für den König, alle heilige Handlungen in Person zu verrichten, eine große Rolle gespielt haben wird und auch die Funktion des Medizinmannes an dem Zustandekommen des Priesteramtes beteiligt gewesen ist: der Priester ist ebenso der Nachfolger der Könige wie der Zauberer.

Er ist auch ihr Konkurrent. Der Streit zwischen Königtum und Priestertum ist sehr alt: die Pharaonen mußten die Amonspriester von Theben bekämpfen, Samuel Saul, der Kaiser den Papst. In Rom verteilten sich die drei Würden des Königs, Richter-, Priester- und Feldherrschaft, auf die Konsuln und den *Rex sacrorum*, der aber der Vorherrschaft der *pontifices* gegenüber nur den Namen der alten Herrlichkeit aufrecht zu erhalten vermochte. — So läßt sich verstehen, daß die Priester nicht nur Verwalter des eigentlichen Kultes sind; die Macht, die sie vertreten, erstreckt sich auf das ganze Leben. Der Name des römischen *Pontifex* kann nichts anderes bedeuten als Brückenbauer, *qui pontes facit*, und wir wissen, wie die Römer den Brückenbau

[1] Th. Koch-Grünberg, Indianermärchen aus Süd-Amerika, 1920, Nr. 16.

[2] Vgl. H. Th. Fischer, Het priesterschap in Indonesië, Tijdschr. v. h. Onderwijs in de Aardrijkskunde, Mai 1933.

heilig hielten (CHANT. II, 453)[1]. Hier stammen die Priester also von den uralten Technikern ab, die über „Brückenmedizin“ verfügten. Sie waren in Rom ja auch die Interpreten des Rechts, und die Jurisprudenz war lange Zeit hindurch ihr Prärogativ: *jus civile repositum in penetralibus pontificum*[2].

Auch die Ekstase des Medizinmannes fehlt beim Priester nicht immer; es gibt inspirierte Priester, wie die von Tonga, die, unter Zittern und Schwitzen, mit fremdartiger Stimme, das Wort Gottes in der ersten Person reden[3]. Das beschränkt sich aber in der Hauptsache auf die primitivsten Religionen, während im allgemeinen der Priester sich gerade hierdurch vom Medizinmann — und auch vom Propheten — unterscheidet, daß die Ekstase, die Gotterfülltheit, in ihm sozusagen gefroren, kristallisiert ist, die gelegentliche Wundertat in die regelmäßige Amtshandlung, das Schreien der Verzückung in den monotonen Gesang der Liturgie eingemündet sind. Die Macht ist in dem Priesteramt fixiert, während sie aus dem Medizinmann und dem Propheten gleichsam herausbricht. Der Priester ist an bestimmte Zeiten, Orte, Handlungen, Worte gebunden, während der Prophet und der Medizinmann eingreifen, wo und wann der Geist sie treibt oder das Bedürfnis sich meldet. Der Priester bedeutet die regelmäßige, der Prophet und der Medizinmann die gelegentliche Vertretung der Macht und der Menschen. Prophet und Medizinmann wirken empirisch-pneumatisch, der Priester dogmatisch im Glauben. Damit sind Gefahren sowohl wie Vorzüge beider Ämter genügend hervorgehoben. „Das Ewige kommt in die Zeit nicht nur durch den Prophetischen, sondern auch durch den Priesterlichen Geist. Das Priesterliche ist das mütterliche, tragende Prinzip, gleichsam die kosmische Wärme, deren Zusammenballung erst zu den prophetischen Spannungen und Ausbrüchen führt“[4].

Der Priester ist aber nicht weniger als der König und der Medizinmann Machtträger. Auf Mangaia (Cookinseln) nennt man die Priester „Gott-Behälter“ (FRAZER, GB I, 378). Das Unpersönliche ihrer Macht ist damit gut ausgedrückt. Die

[1] Plutarch, Numa Pompilius 9.
[2] May, Droit romain, 30 f. Auch den Priestern unserer Zeit sind manche „zivile“ Funktionen verblieben; vor allem die Heiratsschließung.
[3] Frazer, Belief in Immortality II, 78.
[4] Paul Tillich, Kairos, 1926, 12.

Brahmanen sind schon durch ihre Geburt Träger der göttlichen *Brahman*-macht. Die Vergottung des Priesters ist ebensowenig eine Erfindung, wie der Kaiserkult: als Machtträger ist der Priester gotterfüllt. Allerdings drohen seiner Mächtigkeit allerhand Gefahren. Daher ist er mit Tabus umgeben, die ihn bisweilen fast am regelmäßigen Handeln verhindern und gewiß auch zur endgültigen Trennung der Königs- von der Priesterwürde beigetragen haben. Der *flamen dialis* muß aus konfarreierter Ehe (der altertümlichsten Eheform) stammen und selber in einer solchen leben; er ist *cotidie feriatus*, d. h. alle seine Zeit ist Festzeit, dem Gotte geweiht; an Feiertagen darf er jemand anders nicht einmal arbeiten sehen, er trägt stets priesterliche Tracht; von seinem Herde darf man das Feuer nur zu sakralen Zwecken verwenden; sein Haar darf nur ein Freier scheren und die Abfälle von Haar und Nägeln werden unter einer *arbor felix* begraben; er darf nicht schwören, keine Fessel am Leibe tragen und allerhand tabuierte Sachen nicht nur nicht berühren oder essen, sondern nicht einmal davon sprechen [1]. Das Leben des Priesters ist eingeengt, die Macht in seinem Leben gleichsam eingeschlossen. Amtstracht, Zölibat, strengere Fasten, regelmäßiges Brevierlesen usw. haben den gleichen Zweck: der Vertreter soll alle die Machtsicherungen besorgen, deren die Gemeinschaft unfähig ist.

Auch innerhalb der Priesterschaft ist die Macht bald stärker, bald schwächer. Es gibt Stellen, wo sie gleichsam gestaut vorhanden ist: so entsteht die *Hierarchie*. Vom Oberhaupt, vom Papst oder Dalai Lama hinunter verbreitet sich die Macht durch die Reihen der Träger des Amtes. Aber sogar die Hierarchie betont wiederum das Unpersönliche, denn ihre Machtfülle ist in jedem Priester anwesend. Auch im geringsten Träger des Priesteramtes lebt der volle Reichtum der Macht, wenn er auch nicht glänzt.

Was der Priester tut, hat somit überweltlichen Wert. Das ist vor allem das *Opfer*. Am großartigsten hat sich der Opfergedanke in Indien gestaltet, wo die heilige Handlung zur Bewegung der Welt geworden ist, vom Priester modifiziert, „wo die Geschehnisse und Bewegungen des Weltlebens den Figuren des Opfervorgangs, der Liturgien entsprechen und durch die im Vedawort

[1] Wissowa, Religion und Kultus, 506 f.

wohnende magische Kraft gelenkt werden. Das alles betrachtet mit den Augen dessen, der eben diese Kraft als von Geburt her sich selbst innewohnend fühlt. Der weiß, daß »aus dem Brahman das Kshatra gebildet ist: der Brahmane aber ist Brahman durch sein eigenes selbst«" [1]. Aber auch im Christentum verwaltet der Priester das Gottes- und damit das Weltleben: „Wo im Himmel ist solche Gewalt wie die des katholischen Priesters? .... Einmal hat Maria das göttliche Kind zur Welt gebracht, und siehe, der Priester tut dies nicht einmal, sondern hundert- und tausendmal, so oft er zelebriert .... Den Priestern hat er das Recht über seine heilige Menschheit übertragen, ihnen gleichsam Gewalt über seinen Leib gegeben ...." [2]. „Das *deservire altari et sacrificia divina celebrare* ist die entscheidende Funktion des *sacerdos dei*". Der Bischof vertritt Gott gegenüber die Gemeinde und bringt ihm ihr Opfer dar; als Vertreter Gottes spendet er der Gemeinde die göttliche Gnade oder verweigert sie [3]. Die Kirche hat die mit dem Priesteramt gegebene innere Spannung immer empfunden, sowohl das Volk wie die Theologen. Der bayrische Bauer sagt: „Unser Pfarrer is a Lump — abg'seh'n von der heiligen Weih" [4]. Den Donatisten gegenüber, die Traditorenweihen und Ketzertaufen für ungültig hielten, mußte die Kirche die Wirksamkeit der Priesterordnung in harten Kämpfen verteidigen. Der in der Ordination erhaltene *character indelebilis* befähigt den Priester für immer zur gültigen, wenn auch vielleicht ungesetzlichen und ihn selbst verdammenden Verwaltung der Sakramente. Daß das Amt den Träger verdammen kann, ist ein wichtiger Gedanke, dem wir noch begegnen werden. Der Dienst am Wort soll *Gehorsam* sein; ist er es aber nicht, so ist zwar der Diener gerichtet, der Dienst aber nicht hinfällig. „Gottes Wort kann durch den Mund eines unreinen Priesters nicht beschmutzt werden, nur kann es unsere Lippen verbrennen und verzehren", sagt ein Priester in einem Roman von Sigrid Undset [5].

[1] Oldenberg, Die Lehren der Upanishaden 50.
[2] Hirtenbrief des Kardinal-Erzbischofs Katschthaler von Salzburg vom 2. Februar 1905, bei Heiler, Katholizismus, 226.
[3] Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I [4], 1909, 459 f.
[4] Heiler, Katholizismus, 180.
[5] Kristin Lavranstochter II.

§ 27. VERTRETUNG. DER SPRECHER.

H. Achelis, Die Ekstase, 1902. – J. Vinchon, Vergnes, P. Saintyves, M. Garçon, Les Guérisseurs (Revue Anthropologique 38, 1928).

1. Ein Prophet ist, seiner griechischen Herkunft nach, ein *Sprecher*, der an den Festen die Kultlegende verkündigt[1]. Seine Vertretung ist somit in erster Linie ein Reden. In Griechenland hatte diese Rede im allgemeinen einen technischen, halb priesterlichen, halb theologischen Anflug. Für gewöhnlich aber setzen wir beim Propheten voraus, daß er sein Amt weit mehr ekstatisch, schamanenhaft erlebt. Die Vertretung führt dann eine Spaltung der Persönlichkeit mit sich, die wir auch *Besessenheit* nennen und die alles Eigene, wenigstens in der Art des Erlebens, ausschließt. Karl Jaspers erzählt von einem Geistesgestörten, der sich an den Staatsanwalt wendet mit der Bitte: „So möchte ich Euer Hochwohlgeboren nochmals höflichst bitten, mir meine eigenen Gedanken wiedergeben zu lassen“[2]. Dieser Schizophrene hätte ein Prophet sein können, wenn er seine eigenen Gedanken nur für etwas weniger wert gehalten hätte! Er ist ein Verwandter des melanesischen Besessenen, der sich nicht „Ich“, sondern „wir beide“ nennt (Codrington, 153).

Beide Kategorien aber, die ruhigen sowohl als die ekstatischen Propheten, sprechen das Wort eines Andern; ihre Persönlichkeit ist zeitweise ausgeschaltet, sie sind ganz und gar Vertreter. Der Prophet ist ein bloßes Werkzeug der Macht, er ist „des Gottes voll“ (Enthusiast), seiner selbst leer. Das schönste Beispiel ist die Geschichte des Bileam[3] Er ist von Balak dazu gedungen, dem Volke Israel einen wirksamen Fluch entgegenzurufen. Aber er spricht das Wort, „welches der Herr ihm in den Mund gegeben“. Balak fürchtet, daß der Fluch in einen Segen über seine Feinde verkehrt wird, und bittet den Propheten, lieber ganz zu schweigen. Das aber ist Bileam unmöglich: „Es sagt Bileam,

---

[1] O. Kern, AR 26, 1928, 3 f. – E. Fascher, *ΠΡΟΦΗΤΗΣ*. 1927. — Kern, Rel. d. Griechen, II. — P. Alphandéry: **In Griechenland war der Prophet nicht ein Mann, der zukünftige Ereignisse ankündigt, sondern ein Priester, beauftragt mit dem Amt, die unverständlichen Orakelsprüche in sich zu ordnen und auszulegen (RHR 104, 1931, 417).**

[2] Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie[3], 1923, 113.

[3] Num. 23—24.

der Sohn Beors, es sagt der Mann, dem die Augen geöffnet sind, es sagt der Hörer göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarung sieht, der darnieder liegt mit geöffnetem Auge.“ Balak wird erzürnt und will den Propheten fortjagen, aber der Segen Jahves strömt aus Bileams Munde weiter: „Wenn mir Balak sein Haus voll Silber und Gold gäbe, so könnte ich doch an des Herrn Wort nicht vorüber, Böses oder Gutes zu tun nach meinem Herzen; sondern was der Herr reden wird, das werde ich auch reden.“ [1]— Wir wissen, wie die Propheten des Alten Testamentes alle, ob nun ihre Rede mehr oder weniger ekstatisches Gepräge hat, auftreten mit dem Worte Jahves. — Mancherlei erregende und berauschende Mittel werden angewandt; Elisa läßt sich einen Spielmann bringen, „und da der Spielmann auf den Saiten spielte, kam die Hand des Herrn über ihn“ [2]. Die Pythia zu Delphi muß, bevor sie Orakel erteilt, Wasser trinken aus der heiligen Quelle Kassotis und Lorbeerblätter essen, eine Art sakramentaler Vorbereitung der göttlichen Rede.

Mit wunderbarer psychologischer Feinheit hat Aeschylos die Ergriffenheit, das widerwillige Reden der Propheten geschildert; in abgerissenen Lauten zwingt es die unselige Kassandra zu reden:

Oh, oh, wehe!
Apollon, Apollon.

Dann sieht sie ein grausiges Schauspiel: die blutigen Kinder des Atreidenhauses, das Schlachtbeil, die Ermordung des Agamemnon im Bad, ihr eigenes Ende, und sie fragt den Chor:

Bezeugt mir, daß ich wie der Hund die Witterung
des altvergoßnen Blutes zu verfolgen weiß.

Darauf packt sie die Verzückung von neuem:

Ha, ha!
Weh mir, schon wieder kommt die Qual, furchtbar durchzuckt
die Zukunftsahnung mich,

und eine schreckliche Vision folgt [3]. Der Größe dieser Schilde-

---

[1] Im gleichen Geiste weigert sich die Seherin Theano, als die Athener Alkibiades verurteilten und allen Priestern und Priesterinnen befahlen, ihm zu fluchen, und sagt, sie sei Priesterin nicht um zu verfluchen, sondern um zu segnen. Plutarch, Alkibiades, 26.

[2] 2. Könige 3, 15.

[3] Äschylos, Agamemnon, Übers. von Wilamowitz, 1072 ff., 1184 f., 1214 ff.

rung des entpersönlichten objektiven Redens steht in der modernen Welt die Kundry-Figur aus Richard Wagners *Parsifal* ebenbürtig gegenüber, wie sie, unter gräßlichen Schreien, von Klingsor widerwillig heraufbeschworen wird [1].

Das Verhältnis zwischen der Prophetin und ihrem Herrn wird oft sexuell gedacht, eine andere Art, das Sakramentale anzudeuten neben dem Essen der heiligen Speise [2]. Kassandra ist Apollos Geliebte. Die Pythia muß eine Jungfrau sein und, wie alt sie auch sei, als Mädchen gekleidet. Ursprünglich weissagte sie nur am Tage der Epiphanie des Gottes [3]. Der Dichter schildert die Prophetin als ein vom Gotte gerittenes Pferd [4], und ein Gebet aus synkretistischer Sphäre wendet sich an Hermes: „Komm zu mir, Herre Hermes, wie die Kinder in die Leiber der Frauen eingehen“ [5]. Die Prophetinnen auf der Insel Buru (Indonesien) gründen ihre Gabe auf den mit einem Erdgeist im Walde vollzogenen Beischlaf [6]. Wir rühren hier an die Formen der Gottesgemeinschaft, auf die wir später (§ 67 ff.) zurückkommen.

Hier begnügen wir uns mit dem Hinweis auf die völlige Ausmerzung aller Ichhaftigkeit im Sprecher. Er hat die Macht der *objektiven Rede* erhalten. Diese Rede ist wesentlich unverständlich; eine objektive Rede läßt sich nicht begreifen. Sie soll darum interpretiert werden. In Delphi übersetzten die ὅσιοι die Laute der verzückten Prophetin in glatte Hexameter; sie selbst waren, wie Farnell bemerkt, „vernünftig genug“ [7]. Plutarch nennt diese Exegeten *Theologen*. Und es ist ja von jeher die Aufgabe der Theologen gewesen, eine objektive, unvernehmbare Rede zu übertragen in eine subjektive, vernehmbare .... und trotzdem die Mächtigkeit eines Priesters und Propheten zu wahren. Da kann es nicht wundernehmen, daß schon die Theo-

---

[1] Vgl. hierzu aus dem Alten Testament die erschütternde Klage des Jeremia, 4, 19: „Meine Eingeweide! meine Eingeweide! Ich bebe. Meines Herzens Wände! Mein Herz schwillt in mir, ich kann nicht schweigen.“

[2] Vgl. die klassische Darstellung der sakramentalen Symbole bei A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie [2], 1910, 92 ff.

[3] Plutarch, Quaestiones graecae, p. 292 E. – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, 1910, 7 ff., 75 ff. – Farnell, Cults IV, 186 ff.

[4] Vergil, Aeneis VI, 98 ff. [5] Dieterich, Mithrasliturgie, 97.

[6] Riedel, Sluik- en kroesharige rassen, 8 f.

[7] Farnell, Cults IV, 188 f.

logen Delphis dem Plutarch der Wahrheit nicht gerecht zu werden schienen! [1].

2. Die objektive Rede des Sprechers besteht nicht aus bloßen Worten. Das *Wort*, das Machtwort (§ 58), ist ebensogut Tat. Fausts Betrachtungen über den Anfang des Johannesevangeliums halten dem religiösen Tatbestand gegenüber nicht Stich. Die Propheten sind Vertreter der Macht, und ihr Sprechen ist zugleich eine Begehung, eine Darstellung der Macht. Sie können Wahrsager, Ärzte, Mahner und Warner, Prediger und noch manches andere mehr sein. Ihren Charakter studieren wir am besten am Alten Testament. Da gibt es Propheten aller Arten. Die höchste Form der Prophetie finden wir bei einem Jesaja, Jeremia, Amos, Hosea, Deuterojesaja, bei denen das Ekstatische und Wunderbare fast ganz zurücktritt zugunsten der direkten Gottesrede, oft auf gegenwärtige Verhältnisse bezogen, manchmal sogar über diese erhaben oder wenigstens, wie z. B. Jes. 53, sich über diese erhebend. Weniger direkt, weniger spontan, obwohl noch immer sich als Gotteswort gebend, wirkt die Prophetie bei einem Hesekiel und Sacharja [2]. Aber solche Namen bedeuten die höchste Blüte und den Ausgang des israelitischen Prophetismus. Seine Anfänge, sein Aufstieg zeigen uns ganz andere Gestalten. Samuel ist „Seher", zu dem Saul geht, wenn er die verlorenen Eselinnen seines Vaters sucht; er ist auch Richter und Priester. Die im Lande umherziehenden Propheten, denen sich Saul, als er von Samuel zurückkehrt, unfreiwillig anschließt, sind Ekstatiker, die rasen, ähnlich den Derwischen oder den Mitgliedern der dionysischen *Thiasoi* [3]. Noch Elisa weissagt zu den Klängen der

[1] Plutarch, De def. orac., c. 15, p. 417 f.

[2] Wundt bemerkt (IV, 187 ff.), daß in der eigentlichen Prophetie Gott und Prophet eins sind, in der zurückgehenden, mehr reflektierten, Gott der Sender des Propheten. Die erste ist Traum, die zweite Reflexion über den Traum. Übrigens finden wir das Reden-müssen, die fast krampfhafte Gewalt des prophetischen Sprechens bei fast allen israelitischen Propheten. Vgl. J. Pedersen, Israel I—II, 1920, 116 ff.

[3] 1. Samuel, 10 und 19; 2. Kön. 9, 11; Jerem. 29, 26; Hosea 9, 7. Vgl. F. M. Th. de Liagre Böhl, Priester und Prophet (N. theol. Stud. 22, 1940); S. Mowinckel, Ecstatic experience and rational eloboration in Old Testament prophecy. (Acta Orient., 13, 1935); H. Th. Obbink, The forms of prophetism (Hebrew Union College Annual, Cincinnati, 14, 1939, 23 ff.). – Noch heute kann man in den Dörfern Zentralarabiens Menschen begegnen, die in Raserei durch die Straßen laufen und prophezeien. – Buber, Königtum Gottes, 166.

Saiten. Elia ist der erste Prophet großen Ausmaßes, und überdies ist die fein psychologische Schilderung seines Auftretens ein schönes Beispiel des ewigen Streites zwischen der objektiven Rede und dem subjektiven Streben und Verzweifeln in der einen Persönlichkeit des Propheten; sein „Ich habe genug!" ist dafür geradezu klassisch. Dennoch läuft auch er, wenn die Hand Jahves ihn berührt, vor dem Wagen Ahabs her nach Jizreel [1]. Auch tut er Wunder und heilt, wie Elisa, Krankheiten.

Zwischen dem Prophetismus im strengen Sinne des Wortes und dem Schamanismus besteht eine Beziehung, die wir *Verschiebung* nennen. Mit anderen Worten: die Formen bleiben fast die gleichen, während sich der Inhalt verändert. Es gibt eine Übereinstimmung zwischen Jeremia einerseits und den tanzenden und lärmenden Propheten andererseits, aber es gibt auch einen Wesensunterschied. Indessen hat selbst der primitivste Schamane mit den Propheten, die uns die Worte Gottes hinterlassen haben, das durch die Jahrhunderte seine Kraft, aufzurütteln und zu erbauen, sich bewahrt hat, einen gemeinsamen Zug: beide sind nur Sprachrohre. Wie ein primitiver Toradja sagt: der Geist ist im Körper des Schamanen „wie das Schwert in der Scheide" [2]. So erklärt man sich, daß der israelitische Prophetismus aus dem Schamanismus der „Söhne der Propheten" d. h. aus Scharen von tanzenden und schreienden Derwischen hervorgegangen ist. In derselben Weise erklärt man sich in Iran die entsprechende Entwicklung, wo die ihrem Wesen nach prophetische Bewegung des Zarathustra aus den ekstatischen Bräuchen von Magiergruppen entstand, aus dem *maga*, einem rituell geschützten Raum, in dem man unter Singen die Ekstase erreicht. Zarathustra „hat seine Theologie vom *maga* hergenommen" [3].

Daher versteht man auch den Widerwillen, den die Propheten empfanden, wenn sie, gleichsam unter einem Zwang, weissagten. Als Mohammed seine erste Offenbarung bekommen hatte, sagte er zu seiner Gemahlin: ich fürchtete zu sterben — und er fügte sich dem Wort Gottes erst, als der Engel Gabriel ihn dazu zwang, indem er ihm gewaltsam das Gesicht auf den nie-

---

[1] 1. Kön. 18, 46.

[2] Kruyt, De West-Toradja's op Midden-Celebes, II, 506 ff.

[3] Nyberg, 176, 187. Er war nämlich nicht an erster Stelle ein Reformator, sondern ein Prophet, 202, 215, 224 (vgl. § 104, 2).

dergeschriebenen Text drückte und befahl: *eḳra*, lies! Die christliche Prophetin Maximilla klagte, sie wäre gezwungen worden, den Willen des Herrn zu verkünden [1]. Und jeder kennt die ergreifende Stelle bei Jeremia, wo er beschreibt, wie Gott ihn gepackt und überwunden hat: er wollte nicht mehr sprechen, aber dann ward es in seinem Herzen wie ein brennendes Feuer [2].

Die Schranken, die die wechselseitigen Bereiche des Medizinmannes, des Quacksalbers, des Wahrsagers und eines Propheten wie Jeremia, Zarathustra oder Mohammed voneinander abgrenzen, bleiben also schwankend genug.

Plato unterscheidet zwei Arten der Mantik, die erste die *μαντικὴ ἔνθεος*, die ekstatische, z B. diejenige der Pythia, die zweite das überlegte Deuten von Zeichen, z. B. die Vogelschau [3]. Wir können zur letzteren die babylonische Leberschau, das römische Augurenwesen und die chinesische Wissenschaft der Wasser- und Windmänner *(fengshui)* hinzufügen. Die Prophetie rückt hier ganz nahe an die heilige *Wissenschaft* (§ 72), mit der sie das Objektive der Rede gemeinsam hat. Die Wahrsager der primitiven Völker, die die Wahrheit erriechen [4], die herumziehenden *Sibyllen* und *Bakiden* des griechischen Altertums [5], haben alle ein religiöses Amt, indem sie göttlicher Weisheit teilhaft sind. Auch die skandinavische *völva* ist Weissagerin und Zauberin.

3. In der Heilgabe des Sprechers spielt auch ein Element vom Wesen des *Heilandes* mit. Das „Wort", das er spricht, ist Machtwort und folglich Tat, Heiltat. Die *λόγιοι ἄνδρες*, die in der griechischen Welt des sechsten bis vierten vorchristlichen Jahrhunderts herumgingen, sind Tausendkünstler, Allerweltskerle: Propheten, Wahrsager, Ärzte, Reinigungspriester, Philosophen und Gelehrte, Dichter, Gottmenschen, Götter . . . Die meisten von ihnen konnten ihre Seele außerhalb ihres Körpers auf weite Reisen oder in die andere Welt schicken [6]. Das schönste Beispiel

[1] Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche, II, 197.
[2] Jerem., 20, 7 ff.
[3] Phaedrus, p. 244.
[4] R. Thurnwald, Reallexikon der Vorgeschichte, s. v. Orakel. Siehe die Beschreibung einer afrikanischen *Isanuse*, d. h. einer „Riecherin" verschiedener Gegenstände oder verborgener Dinge. Fourie, Amandebele.
[5] Rohde, Psyche II, 63 ff.; Chant. II, 365.
[6] Nilsson, Gesch. d. griech. Rel. I, 582 ff. Vgl. H. Windisch, Paulus und Christus, 1934, 64.

ist Empedokles, der, als Gott bekränzt, sich vom Volke anbeten läßt; zu Tausenden kommen sie zu ihm: „Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als sterblicher vor euch; man ehrt mich als solchen allenthalben, wie es mir zusteht, indem man mir Tänien ums Haupt flicht und blühende Kränze. Sobald ich mit diesen Anhängern, Männern und Frauen, die blühenden Städte betrete, betet man mich an, und Tausende folgen mir nach, um zu erkunden, *wo der Pfad zum Heile führe.* Die einen wünschen Orakel, die anderen fragen wegen mannigfacher Krankheiten nach, um ein heilbringendes Wörtlein zu hören; denn lange schon winden sie sich in bohrenden Schmerzensqualen“ [1]. Man sieht: die *εὐηκὴς βάξις* (das kräftige Wörtlein) ist vieldeutig: Sünde, Krankheit, allerhand Lebensnot werden durch sie entfernt, ihnen wird das „Heil“ entgegengestellt. Außerdem aber ist dieser Empedokles ein großer Naturphilosoph. Das Bild, das er hier selbst entwirft, erinnert halb an das Evangelium, halb an die Sprechstunde eines Charlatans. „Heil“ bedeutet ja auch fernerhin immer wieder zugleich Heilung (man denke z. B. an Blumhardt); wie „Heilung“ immer auch etwas vom Heil an sich hat und, wenn der Arzt, auch der heutige, „nicht zaubern kann, so tritt der Magnetopath oder der Schäfer an seine Stelle“ [2]. Unsere künstlichen Unterscheidungen zwischen „geistigem“, moralischem oder körperlichem Heil sind eben künstlich und halten vor dem Machtwillen, vor der Erlösungssehnsucht des Menschen nicht stand. — Auch auf die Dichter ging ein Teil der göttlichen Mächtigkeit des Sprechers über. War doch *Dichter* und Prophet ursprünglich eins. Plato nennt die Dichter des Gottes voll, und stellt sie den Orakelsängern gleich [3].

---

[1] H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker [3], 1912, I, 264 f.

[2] E. Kretschmer, Medizinische Psychologie [2], 1902, 255.

[3] Plato, Apologie, c. 7. Vgl. über die griechischen „Wortmänner“ G. Murray, The Rise of the greek epic. [2], 1911, 118; sie sind nicht „gerade Erzähler, nicht gerade Chroniqueurs, nicht gerade Zauberer, sondern alle alles, und auch noch etwas mehr.“

§ 28. VERTRETUNG. DER PREDIGER.

J. Wach, Meister und Jünger, 1925.

1. Die Macht drängt zum Sprechen, zum Reden wider Willen, ohne eigene Meinung. Sie drängt aber auch zum *Predigen.* Die Macht schickt Einen aus mit einer Botschaft. Die Botschaft, lehrhaft oder gleichnisartig, unterscheidet ihn, den *Evangelisten,* vom Propheten, das Ausgeschicktsein den *Apostel* vom Priester. Der Priester *steht,* am Altar oder auf der Kanzel; der Evangelist, der Apostel *geht,* auf der Landstraße, ohne Beutel oder Tasche oder Schuhe, *per pedes apostolorum.* Es ist etwas Entscheidendes geschehen, ein Wunder; die Welt hat ein anderes Gesicht bekommen. Nun bleibt nichts anderes übrig, als daß man hingeht und es den Leuten sagt, ihnen die Frohbotschaft, die Warnung, die Mahnung zur Bekehrung überbringt. Es ist jetzt nicht Gott, der unmittelbar spricht, durch den Mund des Propheten; es ist Gott, der gesprochen *hat,* getan *hat,* und seine Rede, seine Tat haben sich hie und da einzelner Menschen bemächtigt, so daß es sie nicht länger leidet am Ort ihres Verweilens und sie hingehen müssen, zu sagen von dem, was sie erlebt. Sie können es sehr verschieden sagen, in herzlicher Paränese, in schwerem theologischen Vortrag, im Gleichnis, in der Anekdote, in der Strafrede . . . . ., aber immer wird ihr Sagen Predigen, *Verkündigung* sein: alles hat sich gewendet, es ist etwas Großes geschehen. Alles andere ist jetzt gleichgültig, laßt es liegen und laßt euch sagen von diesem Einen: „So kam auch ich, Brüder, als ich zu euch kam zur Verkündigung des Zeugnisses von Gott, nicht als Meister der Rede oder Weisheit. Mit keinem anderen Wissen wollte ich unter euch treten als dem von Jesus Christus und zwar dem Gekreuzigten“ [1].

Allerdings läßt das Machtwort sich auch hier nicht in die engen Grenzen eines Typus sperren. Es wächst und oft wuchert es. Der Apostel, der Evangelist kann jederzeit Prophet werden [2].

---

[1] 1. Kor. 2, 1 ff. (Übers. Weizsäcker). Vgl. Rud. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, Theol. Blätter, 8, 6, 1929 (auch in: Glauben und Verstehen, 1933, 188 ff).

[2] Ein Merkmal der Verstärkung der Macht im gepredigten Wort ist die Gleichstellung von Gotteswort und Predigtwort; das geschah zur Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert, und die jetzige Barth'sche Theologie bekennt es ihrerseits öffentlich (*Praedicatio Verbi Dei est Verbum Dei,* sagt die Confessio Helv. post.).

Heilen tut er sowieso schon, da sein Wort ja ein Machtwort ist, er redet *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*, und nicht wie die Schriftgelehrten [1]. Da kann sein eigenes Erlebnis und auch dasjenige anderer an ihm ein so weites Ausmaß bekommen, daß er zum Heiland emporwächst. Im Evangelium haben wir das große Beispiel, dem wir uns alle beugen müssen. Gerhart Hauptmann schildert feinsinnig den psychologischen Hergang dieses Erlebnisses. Ein Mensch geht aus, Frieden und Liebe zu predigen. „Mit der Stimme des Donners reden zu können, wünschte er sich glühend.“ Als er einen Ort betritt, muß er sich immer wiederholen: dein König kommt zu dir. Und die Kirchenglocken mahnen ihn schließlich nicht zum Gebet: „Er senkte das Haupt nicht, er kniete nicht nieder. Er horchte lächelnd wie auf eines alten Freundes Stimme, und doch war es Gottvater, der mit seinem Sohne redete“ [2].

2. Der *Lehrer* unterscheidet sich von dem Prediger durch das Verblassen des Machtelementes im Wort. Zwar bleibt die Macht Voraussetzung, aber das Wort des Lehrers ist Applikation dieser Macht, nicht selbst Macht oder auch nur Verkündigung derselben. Scharf lassen sich die Grenzen allerdings nicht ziehen. Denn die Lehre ist, wo nicht das Heil selbst, so doch dessen Ausdruck, und der Lehrer Heilsinstrument wie Prophet und Prediger. Aber seine Person ist doch im allgemeinen weniger wichtig. Er spendet nicht Heil, er sagt es nicht an, er spricht nur *davon*, und das Heil der Lehre muß sich selbst auswirken. So konnte der platonische Sokrates zu seinen Jüngern sagen: „Ihr aber müßt euch, wenn ihr mir folgen wollt, wenig um den Sokrates kümmern, desto mehr aber um die Wahrheit“ [3]. So kann, auch wo es sich um direkt religiöse Rede handelt, Buddha

---

[1] Mt. 7, 29. Diese Macht kann natürlich wieder sehr verschiedener Art sein; sie kann die Gewalt einer überragenden sittlichen Persönlichkeit, sie kann sogar die Offenbarung eines völlig Andersartigen bedeuten. Sie kann aber auch die regelrechte Erbschaft der Schamanenmacht sein, wie das F. C. Bartlett für den Negerprediger dartut, Psychology and primitive Culture, 1923, 122 f. Die Volksprediger stehen bisweilen dem Derwischtypus nahe wie jener Tommasuccio von Foligno, ein Minderbruder des 14. Jahrhunderts, der auf der Straße schrie, heulte, sich zu Boden warf, seine Kleider zerriß, seine Zuhörer ausschimpfte oder sie umarmte. P. Alphandéry, RHR, 104, 1931, 428.

[2] Der Apostel. Novellistische Studie.

[3] Plato, Phaedo, c. 40.

zu Ananda sprechen: „Es könnte sein, Ananda, daß euch der Gedanke käme: Das Wort hat seinen Lehrer verloren, wir haben keinen Lehrer mehr. So, Ananda, sollt ihr es nicht ansehen. Die Lehre und die Ordnung, Ananda, die euch von mir gepredigt und verkündet worden ist, die soll nach meinem Hingang euer Lehrer sein" (BERTHOLET, Lesebuch, 11, 24). Stellen wir neben den Lehrer Buddha den nördlichen und japanischen Buddha Amithaba (Amida), der die Menschen erlöst durch das Gelübde, daß er die ewige Seligkeit nicht an sich nehmen wird, bevor nicht alle Menschen gerettet worden sind, so ist der Unterschied, der den Lehrer macht, klar[1]. Andererseits zwingt die ursprüngliche Mächtigkeit, die ja auch dem Lehramt zugrunde liegt, die Schüler immer wieder, die Allgenügsamkeit der Lehre zugunsten ihres Lehrers zu vergessen. Der indische *guru* wird sehr oft göttlich verehrt, sogar von äußerst freidenkerischen Sekten; der Lehrer wird dann als *Dev-Guru* zum eigentlichen Objekt des Kultus[2]. So sieht in den muselmännischen Derwischgemeinden der Jünger (*murīd*) in seinem Lehrer (*scheich*) gleichsam einen Spiegel Gottes, Gottes Offenbarung[3].

Dem Lehrer folgen seine *Jünger*. Ihr Folgen ist ein Berufenwerden: „Folge mir nach!" Unter ihnen fallen eine oder zwei besondere Gestalten auf, Lieblings- oder *Hauptjünger*, ein Ananda, ein Johannes, ein Petrus, ein Elisa. Auch *Jüngerinnen* fehlen nicht, eine Maria Magdalena, eine Sancta Clara. Die Nachfolge des Meisters besteht nicht nur in der Annahme und Verbreitung seiner Predigt, sondern auch in einer möglichst großen Angleichung des Lebens an dasjenige des geheiligten Lehrers.

Die Gemeinschaft von Lehrer und Jünger bildet einen besonderen Typus der religiösen Gemeinde[4], der in den Gruppierungen um den *guru* bei den Hindus und um den *scheich* bei den Muselmanen historischen Niederschlag gefunden hat. Die entscheidende Bedeutung dieses Gemeinschaftstyps zeigt sich im Evangelium (Jesus und die Zwölfe) und in der Geschichte Buddhas.

---

[1] Vgl. z. B. J. Witte, Die ostasiatischen Kulturreligionen, 157.

[2] Vgl. H. von Glasenapp, Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien, 1928, 43.

[3] Fr. Taeschner, Orient. Stimmen zum Erlösungsgedanken, 1936, 69.

[4] E. Lohmeyer, Zum Begriff der religiösen Gemeinschaft, 1925, 6.

N i e t z s c h e hat das Wesen eines Jüngers klar erkannt, er, der sich als der eigentliche Lehrer betrachtete. „Unter einem ‚Jünger'", sagt er, „würde ich einen Menschen verstehen, der mir ein unbedingtes Gelübde machte — und dazu bedürfte es einer langen Probezeit und schweren Proben" [1]. Natürlich kann sich die Macht beim Jünger wie beim Lehrer verstärken: dann werden die Jünger zu Heiligen, diejenigen Buddhas wie die Jesu Christi [2].

§ 29. VERTRETUNG. DIE GEWEIHTEN.

H. DELEHAYE, Sanctus (Subsidia Hagiographica 17, 1927). – F. DORNSEIFF, Der Märtyrer (AR 22, 1923/24). – E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit im Altertum, 1910. – G. VAN DER LEEUW, Virginibus puerisque. A study on the service of children in worship (Med. K. Ned. Ak. v. Wet. Afd. Lett. NR. 2, 12), 1940. Auch in ID. Deus et Homo, 1953.

1. Daß die Mächtigkeit des Menschen, die er auf die Umwelt und ihre Macht anwendet, zu einem nicht geringen Teil ihre Wurzeln im Geschlechtsleben hat, haben die Weisen lange gewußt bevor FREUD sie nötigte es zuzugeben, und manche sogar vermochte, für nichts anderes mehr ein Auge zu haben. Geschlechtstrieb und Nahrungstrieb sind jedenfalls die beiden großen Leitern, an denen der Wille zur Macht hinaufklettert, ja sogar in den Himmel steigt, und von denen das Bewußtsein der Ohnmacht dann wieder abstürzt. Speise und Trank einerseits, Geschlechtsgemeinschaft andererseits, sind daher nicht nur die beiden großen Symbole der Gottesgemeinschaft, sie sind auch die Mittel, mit deren Hilfe die menschliche Mächtigkeit sich betätigt.

Daß auch diese Mächtigkeit nicht einfach da ist, sondern durch „Begehungen" modifiziert werden muß, haben wir hinlänglich konstatieren können (§ 22). Die weibliche sexuelle Mächtigkeit, die ja gewöhnlich als die stärkste gilt, wird bei manchen Völkern durch die sog. *ruptura hymenis* modifiziert, die sowohl die Gefahr des ersten Beischlafs beseitigen als die Effizienz der sexuellen Macht verbürgen soll. Die Perforation des Hymen wird manchmal von einem alten Weibe, oft aber auch von einem Priester

---

[1] N i e t z s c h e an Malvida von Meysenbug, Mai 1884.

[2] J. W a c h , Die Gestalten der Hauptjünger in den Stifterreligionen (Actes du V^e Congrès d'hist. des relig. à Lund, 1929), 80.

oder Fremdling vollzogen (CRAWLEY I, 168 ff.) [1]. Die Perforation kann auch eine rituelle Defloration sein, wozu ebenfalls ein Priester oder Fremdling herangezogen wird. Diese sind ja die Mächtigen. Wir sind dann auf dem Wege zur sakralen Prostitution, die im Leben vieler Völker eine große Rolle gespielt hat (VAN GENNEP, Rites de passage, 48 f., 16). Die Jungfernschaft gehört dann einem Mächtigen, sowohl weil der Mann seiner eigenen Macht nicht zutraut sie zu nehmen, als weil sie dem Mächtigeren wesentlich zukommt. Der anstößige Ritus kann durch ein bloßes Symbol (Beischlaf mit einem Knaben, wie auf der Insel Naxos, oder Enthaltsamkeit während der sog. Tobiasnächte) ersetzt werden [2].

Es kann aber diese Begehung auch zu einem Opfer an die Gottheit werden, und zwar noch immer mit dem Zweck der Machterhöhung, sei es des Opfernden, sei es der Gemeinschaft. Der Fremdling oder der Priester wird dann zum Vertreter der Gottheit, die Frau, als *Geweihte,* zur Vertreterin der Gemeinschaft. An einer berühmten Stelle seines Geschichtswerkes erzählt Herodot von den babylonischen Frauen, die sich einmal im Leben einem Fremden für Geld im Namen der Mylitta, der Gebärgöttin, hingeben müssen [3]. In Babylonien hat es jedenfalls Geweihte gegeben, die einen Teil ihres Lebens, bis zur Verheiratung, dem Gotte geweiht, in Absonderung zubrachten. Ihre Vertretung besteht entweder im Opfer des Geschlechtsverkehrs, also in der Virginität, oder geradezu im Gegenteil, der Hingabe an den Gott, wie er in der Person des Mannes zu ihnen kommt [4]. In beiden Fällen sind sie Gottesweiber, Gottesbräute, *ḫarimtu,* „Ausgeschlossene", *kadištu,* Geheiligte. Schon im alten Sumerien

[1] Riedel, Sluik- en kroesharige rassen, 137 f. – Spencer und Gillen, Native tribes, 94 ff.

[2] Vgl. M. P. Nilsson, Griechische Feste, 1906, 365 ff. – F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain [2], 1909, 287: über die obligatorische Prostitution bei den Arabern; vgl. dass. Werk [4], 1929, 258. – FEHRLE (der Flußgott nimmt das Mädchentum der Troerinnen), 40 ff. – K. Schmidt, Jus primae noctis, 1881.

[3] Herodot I, 199, vgl. 93. – Lukian, De dea syria, 6: „Der Markt steht nur Fremden offen."

[4] D. G. Lyon, The consecrated Women of the Hammurabi Code (Studies pres. to Toy), 341 ff.; vgl. A. S. Hartland, At the temple of Mylitta (Anthr. Essays, pres. to E. B. Tylor, 1907), 189.

gab es Gottesweiber, die vermutlich im „dunklen Gemach", das Grab und Brautgemach zugleich war, getötet wurden[1].

Ob Jungfrauen oder Dirnen, die Geweihten verwalten ihre Sonderstellung zum Besten des Ganzen, dessen Macht sie erhalten. Die *Hierodulen* in Korinth beten in den Perserkriegen für das Heil der Stadt, und kein Geringerer als Pindar preist sie in beredten Worten[2]. Wie fest das Schema der Gottesweihe durch Opfer der Virginität sich zur Kaiserzeit im griechisch-orientalischen Geist gebildet hatte, geht hervor aus der Geschichte der Paulina, einer angesehenen Dame, die im Isistempel von einem Freigelassenen in der Anubismaske verführt wurde[3]. Der Verführer wußte ganz genau, nach welchem Schema er sich die religiöse Hysterie seines Opfers zunutze machen konnte.

Der Entwicklungsweg von der ursprünglichen Bedeutung der sexuellen Weihe bis zu ihrer mystischen Anwendung ist sehr deutlich. Die *kedešim* und *kedešôt* stellten sich am Eingang der Dörfer auf. Ihre Prostitution vermehrte die Fruchtbarkeit[4]. Bei den Toradja im Westen von Celebes sind Prostituierte unbedingt zur Bekämpfung der Unzucht notwendig, aber auch, weil der Beischlaf den Anbau begünstigt. Mangelt es an Prostituierten, so „werden die Tiere den Reis fressen"[5]. Von da bis zur mystischen Vereinigung der Frau mit dem Gotte staffelt sich eine ganze Reihe von Möglichkeiten.

Auch die indischen *Bajaderen* gelten als Gottesweiber[6]. Das Merkwürdigste für unser Empfinden ist bei alledem das Schillern zwischen Virginität und vollständiger Zügellosigkeit. Das läßt sich nur im Zusammenhang des Machtgedankens verstehen. Die Enthaltsamkeit ist nämlich nicht Keuschheit in unserem Sinne,

---

[1] F. M. Th. Böhl, Verslag van het Zesde Congres Oostersch Genootschap, 1929, 21 ff. Spuren der Tempelprostitution im Alten Testament: 1. Sam. 2, 22, Ex. 38, 7, Hos. 4, 14. Die Tochter Jephthas ist auch eine Geweihte, — in welchem Sinne, wird wohl immer strittig bleiben, Richter 11. [2] Fr. 122.

[3] S. Dill, Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, 1904, 566. Zur Zeit Neros gab es auf dem Kapitol Mädchen, die sich von Jupiter geliebt wähnten, Seneca, fr. 37. – H. Usener, Das Weihnachtsfest[2], 1911, 76 f.

[4] Ad. Lods, La religion d'Israel, 1939, 77.

[5] Kruyt, W. Toradja's, III, 153.

[6] C. Clemen, Die nicht-christlichen Kulturreligionen II, 1921, 15. Vgl. Crawley I, 235.

sie ist „kultische Keuschheit“ (Fehrle), d. h. Verkehr mit der göttlichen Macht, himmlische Hochzeit. Diese kann sich auf dreierlei Art verwirklichen: durch Tötung der Braut, durch ihre Virginität, durch schrankenlose Hingabe im Dienste des Gottes. Todesmystik, Brautmystik und Erotik lassen sich schwer trennen; Aphrodite Pelagia, die Göttin der Hafenstädte, ist Dirne und Heilige zugleich [1]. Der Liebesrausch ist ein Ersterben. Die Hinwendung zum Gott ist eine Betätigung der erotischen Mächtigkeit bzw. des Willens zur Macht.

In der Brautmystik (§§ 75, 76) finden wir dasselbe Schema, nicht einmal immer vergeistigt. Die Bräute Christi haben jederzeit alle ihre Liebe, auch die sinnliche, auch die krampfhafte, dem himmlischen Bräutigam gewidmet. Wir sollen sie deshalb nicht verachten. Glauben wir doch nicht, daß die Reinheit des Verhältnisses zu Gott von der Ausmerzung des Sexuellen abhängt. Kein Mensch ist imstande, das Sexuelle aus irgendeinem Verhältnis, auch nicht aus demjenigen zur Gottheit, völlig zu entfernen. Da bleibt als einziges Mittel der Unterscheidung: ob die Weihung eine wirkliche Hingabe oder bloß eine Betätigung des Willens zur Macht ist; ob die Geweihte den Bräutigam mehr oder weniger geistig, aber immer erotisch, beherrschen will oder ihn wahrhaft lieben.

2. Zwischen ritueller Zügellosigkeit und Enthaltsamkeit besteht eine Polarität. Im ersten Fall wird die Macht mobilisiert und sozusagen vergeudet, im zweiten Fall wird sie zusammengepreßt und gleichsam angehäuft. Daher stammt die sonderbare Tatsache, daß in der Religion die prostituierten Geweihten fast die gleiche Funktion haben wie die jungfräulichen Geweihten. Die letztere Kategorie beginnt bei den Kindern und jungfräulichen jungen Menschen, die in vielen Kulten einen speziellen Platz einnehmen und besondere Verrichtungen versehen (van der Leeuw, *Virginibus puerisque*). Derart waren die *camilli* im römischen Kult und die „Chorkinder“ im christlichen, Erben jener Kinder, welche die Hundert-Jahres-Hymne des Horaz sangen. Die *puellae et pueri integri* [2] besitzen die *majestas pueritiae*, die der Unversehrtheit anhaftende Macht [3] (vgl. § 23, 1).

[1] H. Usener, Vorträge und Aufsätze [2], 1914, 189 ff.

[2] Catull, 39, 1 ff.

[3] Vgl. M. Pestalozza, Sacerdoti e sacerdotesse impubere nei culti (SM, 9, 1933), 173 ff. A. Oepke, Ἀμφιθαλεῖς im gr. und hell. Kult (AR, 31, 1934).

Die römischen *Vestalinnen* sind ursprünglich wohl nur die unverheirateten Frauen des Hauses, die Wasser holen und das Feuer instandhalten[1]. Sie sind die Bräute des Feuers (s. § 6) und tragen lebenslang Brautschmuck. Vom Staate dem Staatsherd zugeordnet, bilden sie eine Art Orden. Ihre Kleidung muß von strenger Einfachheit sein, und sie müssen zu große Freiheiten im Benehmen vermeiden[2]. Ihre Keuschheit verbürgt dann die Macht und das Wohlergehen des Staates (FEHRLE, 210 ff.). Eine sehr altertümliche Form dieser Vorstellung finden wir in der Keuschheitsprobe zu Lanuvium, wo eine Vestalin einer Schlange Nahrung bringen muß. Wenn das Tier frißt, ist ihre Keuschheit erwiesen, *clamantque agricolae: fertilis annus erit*[3]. Hier ist die kultische Keuschheit vollkommen parallel zu dem Beilager auf dem Acker und sonstigen Bräuchen, in denen Entfaltung der sexuellen Macht die Fruchtbarkeit fördert. Die Verletzung der kultischen Keuschheit ist dementsprechend eher eine Schädigung, eine Verunreinigung, als eine Missetat[4].

Diese Art der Weihe hat einen Zug ins Weibliche. Natürlich weihen sich auch Männer. Es ist aber nicht zufällig, daß sie sich dabei dem Weiblichen nähern. — Das kann in gräßlich pervertierter Weise geschehen, wie die Selbstverstümmelung der kleinasiatischen Priester im Dienste der Bergmutter zeigt. Das ist eine sadistische Selbstzerfleischung, wie sie uns schon das Königsbuch (I, 18, 28) schildert und noch deutlicher Apuleius (BERTHOLET, Lesebuch 5, 42 f.). Es ist aber auch ein regelrechtes Opfer der Männlichkeit, im Rausch vollzogen, von Lukian eindrucksvoll beschrieben: *Ῥέῃ δὲ τέμνονται*[5]. Der Verschnittene erhält Weiberkleidung (BERTHOLET, Lesebuch 5,

[1] W. Warde Fowler, The religious experience of the Roman People, 1922, 135. Über die Pflicht des Wasserholens: Ovid, Fasti III, 11 f. Vgl. auch R. Cagnat, Les Vestales et leur couvent sur le forum romain (Conférences faites au Musée Guimet, 1906, 61 ff.).

[2] Titus Livius, IV, 44.

[3] J. Toutain, RHR 89, 1924, 183 ff. Eine Ahnung der Polarität von kultischer Keuschheit und Lizenz hat — den Tatsachen entgegen — Firmicus Maternus, De Errore profanarum Religionum, 14, der von den Vestalinnen behauptet: aut prostituto corpore peccare coguntur, aut in virginitate perseverantes, perdunt honestam gloriosi nominis dignitatem.

[4] G. Wissowa, AR 22, 1923/24, 201 ff.

[5] De dea syria, 15.

43 f.). Auch das Evangelium weiß von denjenigen, die „sich selbst verschnitten haben um des Reichs der Himmel willen“ [1].

Die Heiligkeit des weiblichen Lebens spielt hier eine große Rolle. Der Verbrecher, der einer Vestalin begegnet, sichert sich im alten Rom das Leben [2]. Im Mittelalter, als die Frauenverehrung blühte, machte Frauenschutz frei: *flühe ein wolf* (flüchtiger Verbrecher) *zuo frouwen, man solt in durch ir liebe läzen leben,* sagt Reinmar von Zweter [3]. Der Ritter schwört bei „allen Frauen“, das ganze weibliche Geschlecht ist ihm eine heilige Familie; Wolframs Parzival stellt als Schutz im Kampf das Weib über Gott; Priester und Frauen genießen dieselbe Heiligkeit, sie dürfen keine Waffen tragen [4]. Sich weihen bedeutet also hier: zum Heil des Ganzen sich dem Weiblichen, der Mutter, nähern. Die Sehnsucht nach Rückkehr in den Mutterschoß und der Wille, das Leben zu opfern, vermischen sich in seltsamer Weise. Der christliche Mönch schwankt zwischen weiblich bestimmter Liebe zu Christus und männlich gearteter Verehrung der Heiligen Jungfrau. Denn obwohl die Kirche die Virginität verherrlicht und vom Weibe alles Übel herleitet, so weiß sie doch das Tief-Menschliche einzigartig zu sublimieren. Wie Bernhard sagt: *si vir non cadit nisi per feminam, etiam non erigitur nisi per feminam.*

3. Das Leben der Geweihten ist ein neues Leben, von neuer Macht erfüllt. Die Riten, die hineinführen, sehen den Übergangsriten, die wir besprochen haben (§ 22), sehr ähnlich. Sie bedeuten ein Sterben; in die Aufnahmeriten der Klosterorden ist manchmal die Exequienliturgie aufgenommen (VAN GENNEP, Rites, 125, 140).

Das Gelübde (§ 59), das der zu Weihende ablegt, bezieht sich natürlich nicht nur auf die Keuschheit, die immer nur das Zeichen der Hingabe des ganzen Lebens ist [5]. Es kann Keuschheit, Armut und Gehorsam fordern, wie das in den christlichen Orden der Fall ist. Es wirkt sich in sehr verschiedener Weise aus. Der Mönch

---

[1] Mt. 19, 12.

[2] Plutarch, Numa 10, 3.

[3] San Marte, Parzivalstudien III, 1862, 121. [4] Ibid., 115 f.

[5] Eine eigenartige Form der Weihung, zeitweise sogar lebenslänglich, hatten die alttestamentlichen *Nasiräer,* die sich des Alkohols enthielten, sich das Haar nicht beschnitten und jede Berührung mit toten Körpern vermieden. Diese Art *Meidungen* (§ 4) finden sich in der Religionsgeschichte in unendlicher Verschiedenheit.

vertritt die Gemeinschaft, indem er sein Leben dem ununterbrochenen Kultus widmet, der „in der Welt“ unmöglich ist. „Der Chor der Mönche betet tagtäglich für die vielen, welche nicht beten können oder nicht beten wollen; er erweist der unendlichen Majestät Gottes jenen Ehrendienst, zu dem die draußen in der Welt Stehenden und Arbeitenden nicht imstande sind“ [1]. Das mönchische Leben ist dauernde Anbetung, wie das der Engel (*βίος ἀγγελικός*) [2]. Die Vertretung ist aber nicht bloß eine solche der Welt Gott gegenüber, sondern auch umgekehrt Gottes Offensive gegen die Welt. Der Mönch flieht die Welt, — fliehe, schweige und verhalte dich still, wie dem Abt Arsenios gesagt wurde. Er ist ein Anachoret, d. h. er übt das *ἀναχωρῆσαι εἰς τὴν ἔρημον*. Durch seine Flucht aber verschafft er sich die Macht, das göttliche *pneuma*. „Gib dein Blut und empfange das Pneuma“, war einer der ältesten Sprüche der christlichen Mönche [3]. Diese Macht stellte man sich sehr konkret und wirksam vor. Nicht zum Müßiggehen zog man sich in die Wüste zurück. Denn in der Wüste haben die Dämonen ihren Wohnsitz. Der Mönch im Altertum verläßt die großen Städte und verbannt sich in die Einsamkeit, nur um die Offensive gegen die bösen Mächte zu ergreifen, nach dem Beispiel seines Herrn, der in die Wüste ging (vgl. § 15, 3) [4]. Das Mönchstum ist ein Kampf zwischen zwei Mächten. Erinnern wir uns der Versuchung des heiligen Antonius. Der Anachoret Petros, der als erster Mönch auf der heiligen Halbinsel Athos wohnte, fand sie verlassen und lebte dort 50 Jahre in einer Grotte im Kampf mit den Dämonen und wilden Tieren [5]. Übrigens hat die Neuzeit diese alten Feindseligkeiten nicht vergessen. Die Sozietät Jesu ist eine *militia Christi*, ihre Regel hebt an: *Quicunque in societate nostra, quam Jesu nomine insignire cupimus, vult sub crucis vexillo Deo militare* . . . [6]. Und auch die stille Versenkung, die Meditation *cum libello in angello*, die scheinbare Unproduktivität ist Vertretung: *otiosum non est vacare Deo, sed negotium negotiorum omnium* [7]. Das Gebet,

---

[1] Heiler, Katholizismus. 452. [2] Ibid., 438.

[3] Odo Casel, Mönchtum und Pneuma. Morgenl. Christentum, Paderborn, 1940 (1944), 229 ff.

[4] Mark. 1, 13.

[5] W. P. Theunissen, Monnikenrepubliek van den berg Athos, 1944, 15.

[6] Ibid., 313. [7] Ibid., 474.

die Buße, die Frömmigkeit der Geweihten mehrt den *Thesaurus*, daraus die Gemeinschaft schöpfen kann. Die Schwächung der Mächtigkeit des Einzelnen hebt die Macht Aller.

4. Machterwerbung durch freiwillige Ohnmacht, das ist die Losung der Geweihten. Das Opfer, das sie bringen, wirkt ihnen größere Machtfülle, die zauberhaft gedacht sein kann, sich aber auch auf ein jenseitiges Leben und auf die Verehrung seitens der vertretenen Gemeinschaft erstrecken kann. Auch der *Märtyrer*, der sein Leben hingibt, kann sich aus völliger Ohnmacht die Macht bauen. „Ich muß leiden", sagt sich ein Musterkind, „mehr, als je ein Mensch gelitten hat; denn die Krone des Leidens ist die einzige Krone, die ich erreichen kann", und der Psychologe fügt hinzu: „Daß man aber auch ohne Krone leben könnte, wird das Musterkind nie einsehen" [1].

Die ganze Einstellung wird aber umgewandelt (und das gilt für *alle* Geweihten), sobald der Hingebende die Macht, der er sich opfert, voranstellt und seine ganze Tat nur in Beziehung auf diese verstanden haben will. Das liegt im echten Begriffe des Märtyrers, *μάρτυς*, *Zeuge*, dann Blutzeuge. Der sich Weihende ist dann nicht an erster Stätte der selbst Handelnde, der Begehende, sondern derjenige, der Zeugnis ablegt (Dornseiff), der die *παρρησία* hat, die Freiheit des Redens [2] von der Begegnung mit der Macht, von den Taten Gottes, von dem Wort Gottes, das ihm geschehen ist. Diese Freimütigkeit ist eine Weihung: „Es wird euch zum Martyrium ausschlagen" [3]. Aber die freiwillige Ohnmacht ist dann kein Machterwerb mehr, sondern einfacher Gehorsam, bis in den Tod. Der Zeuge Gottes aber erwirbt sich durch sein Zeugnis die „*παρρησία* und den Zugang im Vertrauen" [4]. Hier hat die weibliche Weihung dem

---

[1] F. Künkel, Einführung in die Charakterkunde [2], 1929, 48.

[2] E. Peterson, R. Seeberg-Festschrift, 293.

[3] Lk. 21, 13, nach der Deutung Dornseiffs. Jesus selbst ist der erste Märtyrer, „der bezeugt hat ein gutes Bekenntnis" (1. Timoth. 6, 13; vgl. H. Delehaye, Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, 1927. 74 ff. F. Kattenbusch, Zeitschr. neut. Wiss. 4, 1903, 111 ff.). Auch die Apostel sind Märtyrer, in ihrer Eigenschaft als Zeugen; ebenso diejenigen, die mit ihrem Blut Zeugnis abgelegt haben. Christlicher Einfluß schuf im Islam den Begriff des *schahīd* „Zeugen", ein im Koran unbekanntes Wort. Ursprünglich war dieser Zeuge der Krieger, der im Kampf gefallen war, später war es der Asket und Mystiker, der gegen die Fleischeslust ankämpft; vgl. A. J. Wensinck, Semietische studiën, 1941, 90 ff.

[4] Eph. 3, 12.

männlichen *Gehorsam* weichen müssen, und die Heiligkeit ist an die Stelle der Unversehrtheit getreten.

Ne plaignez pas l'élu qu'on nomme le proscrit.
Mon esprit, que le deuil et que l'aurore attire,
Voit le jour par les trous des mains de Jésus-Christ,
Toute lumière sort ici-bas du martyre [1].

§ 30. HEILIGE.

H. Delehaye, Sanctus, Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, 1927. – Paula Schaefer, Entstehung und Wandlung des Begriffs „Heiliger" im Christentum (Eine heilige Kirche, 18, 1936), 286 ff.

1. Die Heiligen sind nicht mehr ganz Vertreter. Sie sind mehr als nur halbwegs Objekt der Verehrung. Zwar *orant pro nobis*, — sie sind mächtige Helfer der Menschen den großen Mächten gegenüber. Aber Hauptsache ist die Macht, die sich in und an ihnen selbst offenbart. Diese Macht können wir uns nicht konkret genug vorstellen. Wir sprechen vom „Geruch der Heiligkeit". Dieser Duft ist keineswegs bloß bildlich. Der ägyptische Gott, der sich der menschlichen Königin nähert, strömt Duft aus (Bertholet, Lesebuch, 10, 40). Der sterbende Hippolyt spürt die Nähe der Artemis am „göttlichen Dufthauch" [2]. So sterben nun auch die Heiligen des Mittelalters, während ein herrlicher Duft sich verbreitet. Aber selbst Zeiten und Religionen, die die Gewohnheit des „massiven" Denkens verloren haben [3], wissen noch, daß der Heilige an erster Stelle Machtträger ist und daß seine Rolle als Vertreter erst danach kommt. So unterscheiden die Mystiker des Islam zwischen dem Heiligen und dem Propheten *(rasul)*, der nur seiner Botschaft, seiner Mission *(risalah)* lebt, und von dem man nichts verlangt als *siddiqiyah:* Aufrichtigkeit im Überbringen der Botschaft. Der Prophet verfügt über die Gnade, aber die Gnade nicht über ihn; sie selbst verfügt über

---

[1] Victor Hugo, Les quatre vents de l'esprit, 3, 33.
[2] Euripides, Hippolytos, 1391 ff.; vgl. die schöne Studie von E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch (Sitz.ber. der Heidelberger Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1919, 9). – H. Windisch (in Meyers Kommentar) zu 2 Kor. 2, 15. – K. Bonnet, Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altert.-Kunde, 67, 1931, 23 ff.
[3] Van der Leeuw, L'homme primitif et la religion.

den Heiligen, der aber nicht über sie verfügt [1]. Man weiß auch, wie Pascal drei Kategorien aufstellt: „Die Propheten haben geweissagt, aber sie sind nicht geweissagt worden. Die Heiligen wurden geweissagt, aber sie haben nicht geweissagt. Jesus Christus ist geweissagt worden und hat geweissagt."

Ein Heiliger ist zunächst ein Mensch, dessen Leib göttlichmächtige Eigenschaften besitzt. Der Leib eines Heiligen, in einen Sack gesteckt, verbreitet Licht; sein kleiner Finger bringt einen festgefahrenen Wagen ins Rollen (Hertz, Mélanges, 155 f.). Diese Mächtigkeit soll der Mensch sich aneignen, und zwar durch Berührung. In der berühmten Azhar-Moschee in Kairo berühren die Leute mit den Händen ein Gitterfenster; hinter dem Gitter befindet sich der Sarg eines Heiligen. Die Person des Heiligen tritt also ganz zurück hinter seiner — körperlichen — Mächtigkeit. Oft kann man nicht einmal behaupten, daß er Wunder tut, es ist seine Macht, die sie wirkt: die Asche des zu Tode gemarterten, dann verbrannten Mystikers Al-Hallādsch bewirkt ein wunderbares Anschwellen des Tigrisflusses [2]. Das Küssen der Überreste von Heiligen, die in Glasbehältern aufbewahrt werden, ist ja in der römisch-katholischen Kirche noch allgemein üblich [3]. Der Heilige ist zunächst ein heiliges, nämlich ein mächtiges Ding, eine *Reliquie* (§ 3). Der Totenkult spielt hier mit herein (§§ 14, 24). Aber das Verlangen, ein Stück des Mächtigen zu besitzen, einen Körperteil oder auch etwas, das er berührt hat, setzt schon während seines Lebens ein. Der amerikanische Prediger Billy Sunday zerschlägt im Feuer der Rede einen ganz gewöhnlichen Stuhl; sofort balgen sich die Männer der vorderen Reihen um eines Fragmentes habhaft zu werden, und der eine trägt ein Stuhlbein, der andere einen Teil der Lehne nach Hause [4]. Sowohl der Reliquienkult wie die englisch-amerikanische Andenkenjagd finden hier ihren Grund. Es handelt sich um die Macht eines Auffallenden, Merkwürdigen. Dieses Merkwürdige muß von jemandem herrühren, der aber im Hintergrund bleibt und sowohl ein katholischer Heiliger, als Napoleon, als ein Filmstar sein kann.

[1] Louis Massignon, La Passion d'Al Hosayn Ibn-Mansour Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam, I, 1922, 738 ff.

[2] Louis Massignon, Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam I, 1922, 294.

[3] Vgl. Heiler, Katholizismus, 169.

[4] Chapman Cohen, Religion and Sex, 173.

Die klassische Religion der Reliquien ist der Buddhismus. Der Buddhakult ist zum großen Teil Reliquienkult. Man umschreitet in feierlicher Weise einen Reliquienhügel, wobei man Blumen darbringt. In einer Prozession trägt man einen Zahn Buddhas; man verehrt den Abdruck seiner Füße. Die Pagode ist nichts anderes als ein Reliquienschrein (Sanskrit: *dhâtu garbha;* Pali: *dhâtu gabbha*) [1].

Das *Grab*, das die Reliquien im eigentlichsten Sinne behält, ist daher die Verbürgung der heiligen Macht. Schon im alten Ägypten war die Pyramide, ein Königsgrab, die Stätte, an der sich die Königsmacht kundtut[2], und die Vornehmen ließen sich in Abydos, nahe dem Grab des Gott-Heiligen Osiris, beerdigen. Im Christentum wie im Islam galt es für wichtig, *inter sanctos* seine letzte Ruhestätte zu finden, beim Heiligengrab begraben zu werden (Soederblom, Gottesglaube, 87 f.). Umgekehrt ist der Besitz des Heiligengrabes von großem Machtwert für die Gemeinschaft. Der ganze *Oedipus in Kolonos* von Sophokles ist auf diesem Gedanken aufgebaut [3]. In Griechenland sind die Heroen nichts als Heilige, deren Gräber man an den besten Plätzen in oder bei der Stadt anlegt [4]. Genau wie die mittelalterlichen kirchlichen Heiligen sind die Heroen Gegenstand des Kampfes um die Macht der verschiedenen Städte: Oedipus hatte vier Gräber. Das Grab und die Reliquie sind wichtiger als der Heilige: das Es hat die Person überwunden. Darum findet man bei Homer keinen Heroenkult; das Epos spielt im Auslande, wo es keine alten Grabstätten gibt [5].

---

1 Von Glasenapp, Der Buddhismus, 47, 132, 139.

2 Evers, Staat aus dem Stein, 17 f.

3 Vgl. H. Usener, Der Stoff des griechischen Epos, Kl. Schriften IV, 1913, 214.

4 Rohde, Psyche I, 159 f. Vgl. auch Nilsson, Grek. Rel. Hist. 268. „Ein Heros ist ein Mann, der gelebt hat, der gestorben und begraben ist und der in seinem Grabe ruht an der Stätte, an der man ihn verehrt.“ M. Nilsson, Greek popular religion, 1940, 18; vgl. Nilsson, Gesch. der griech. Religion, I, 681. Im gesamten Verlauf der griechischen Geschichte hat sich die Heroenverehrung ständig weiter entwickelt. Als man Sophokles zum Heros machte, weil er Asklepios in sein Haus aufgenommen hatte, und man ihm Opfergaben in sein *Heroon* brachte, war man sehr nahe daran, gerade so wie die Ägypter (Osiris) jeden toten und begrabenen Menschen in den gleichen Stand zu erheben. Doch das war eine der Konsequenzen. die die Griechen nicht ziehen wollten.

5 Nilsson, Mycenaean and Homeric Religion, 97.

Daher auch die sog. *Translationen*. Die Spartaner holen den Orest aus Tegea; die Äakiden werden von den Ägineten den Thebanern, die Dioskuren von den Spartanern den Lokrern ausgeliehen [1]. Die Gebeine des Theseus werden von Skyros nach Athen übergeführt [2]. Nach Theben befiehlt das Orakel die Gebeine des Hektor zu überführen. Die Reste des Hl. Gennaros werden, zur Abwehr der Pest, nach Neapel gebracht [3]. Sogar zum Heiligenraub läßt man sich verleiten: 1087 stehlen Kaufleute aus Bari den Einwohnern von Myra den Heiligen Nikolaus, der schon am ersten Tage nach seiner Überführung dreißig Kranke heilt [4]. — Als der heilige Franz sterbend sich auf den Weg macht nach Assisi, muß Perugia vermieden werden, aus Furcht, daß man sich dort des Heiligen bemächtigen könnte, und der Jubel bei der Ankunft in Assisi ist deshalb so groß, weil man mit Grund hofft, daß der Heilige jetzt bald sterben wird [5]. — Die Katalanen baten flehentlich den heiligen Romuald, seiner Herkunft nach Italiener, er möge bei ihnen bleiben. Als er sich weigerte, lassen sie ihn ermorden, um auf diese Weise seinen Körper in ihrem Land zu behalten [6]. Der christliche Osten läßt die Teilung der Reliquien eines Heiligen zu, das Abendland verbietet sie: *nemo martyrem distrahat, nemo mercetur*. Das hinderte jedoch nicht, daß dieser Brauch weiterhin bestand (DELEHAYE, 196 ff.).

Ein Heiliger ist also zunächst eine Leiche oder ein Teil davon. Für lebendige Heilige hat die Welt keine Verwendung. Heilige sind Tote (§ 14), besser noch: Totenmächtigkeit. Auch die sich scheinbar säkularisierende Kultur trachtet nach dieser Macht. Alphons der Große von Neapel erhält mit vieler Mühe von den

[1] M. P. Nilsson, AR 22, 1923/24, 372.

[2] Plutarch, Theseus, 36; Cimon, 8, 11. Nach der Einnahme von Skyros entdeckte Cimon, als er über einem Hügel einen Adler wahrnahm, das Grab. Er brachte die Reliquien nach Athen, wo man sie mit Prozessionen und Opfern empfing. Die kostbaren Überbleibsel des Theseus wurden im Gymnasion im Zentrum der Stadt aufbewahrt, an einer Stätte, die später zu einem Asyl für Sklaven und Unterdrückte wurde. Man kann nicht umhin, dabei an die „Translation“ des Leichnams Napoleons von Sankt Helena nach Paris zu denken.

[3] Pausanias IX, 18. – Trede, Heidentum II, 327 ff.

[4] Trede II, 324 f.

[5] P. Sabatier, Vie de Saint François d'Assise [10], 1894, 362 ff.

[6] A. Jolles, Einfache Formen, 1930, 31.

Venetianern einen Armknochen des Livius[1]: die Renaissance suchte ihre Heiligen ja unter den Alten. Wer je an einem Tage in Paris im *Dôme des Invalides* das Grab Napoleons und unter dem *Arc de Triomphe de l'Etoile* dasjenige des *Soldat inconnu* betrachtet hat, kann wissen, daß auch das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert noch in Überführung und Verehrung heiliger Leichen und Gräber eine Quelle der Macht finden. Bedarf es noch einer zusätzlichen Bestätigung, so betrachte man den Platz im Moskau der Sowjets, auf dem sich das Grabmal Lenins erhebt (vgl. § 37).

2. Ist mithin die Grenze der Heiligen nach oben, gegen die Götter hin, eine schwankende, so daß sie mehr Objekt der Verehrung als Vertreter sind, so überwiegt die konkret-greifbare Mächtigkeit in ihrer Struktur so stark, daß es nur wenig ausmacht, an welche Menschen diese geknüpft ist. Und so finden wir in der Tat unter den Heiligen Gestalten aller Art. Namenlose Mächte, Könige und adelige Urahnen sind in Griechenland zu Heroen geworden[2]. Unter den Heiligen des katholischen Kalenders finden wir Märtyrer, Lehrer, Propheten, Nationalhelden, einfach fromme Leute, „successeurs des dieux", nämlich der heidnischen, und sehr viele „wunderliche Heiligen". So hat Ovid in der örtlichen Überlieferung von Sulmona einen Platz als geschickter Magier, großer Kaufmann, Prophet, Prediger und . . . großer Heiliger[3]. In Rußland bekämpfen sich die Heiligen untereinander. Der heilige Ssauwa, der Schutzheilige der Kosaken, ist selbst Kosak, und endlose Zwistigkeiten lassen ihn mit dem heiligen Nikolaus, der ein Moskowiter ist, in Streit liegen. Ein Kosak weigert sich, seinem Sohn den Namen des „Moskowi-

[1] J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien I[12], 1919, 194.

[2] Rohde, Psyche I, 165 ff. – Nilsson, Grek. Rel. Hist., 266. Die Liste der islamischen Heiligen, die eine ebenso große Rolle in der Volksfrömmigkeit spielen, wie die christlichen, und bei denen alles sich auch um das Grab und seine Wunder dreht, ist fast ebenso bunt. — Ein griechischer Heros ist ein „toter Mann, der durch seinen Tod etwas wie Göttlichkeit erreicht hat", Rose, Prim. Cult. in Greece, 32. — Sophokles wurde verehrt, nicht wegen seiner Poesie, sondern als Dexion, nl. des Asklepios, ibid., 93. — Die Heiligkeit ist keine moralische Macht. In Sizilien gelten die Geköpften, *decollati*, als heilig; Marett, Faith, Hope and Charity, 86.

[3] H. Delehaye, Légendes hagiographiques, 19.

ters" Nikolaus zu geben, obwohl das Kind am Tage dieses Heiligen geboren ist [1].

Außer dem Christentum sind Islam und Buddhismus die beiden Religionen, in denen die Heiligen eine große Rolle spielen. Der muselmanische *wali* ist der „Freund Gottes". In seiner Eigenschaft als „Erbarmen Gottes" ist er Verwahrer göttlicher Macht [2]. — Was den buddhistischen *arhat* betrifft, so kann er schon in diesem Leben sagen: die Geburt ist vernichtet; für mich gibt es kein neues Leben mehr [3].

3. Die Empirie der Machtfülle, die wir schon am Anfang dieses Buches konstatierten, herrscht auch hier: heilig ist der, von dem Macht ausgeht. Lebt er noch, so kann er diese Macht hauptsächlich in zweierlei Weise zeigen: durch Wunder und durch körperliche Zeichen, unter denen die *Stigmata* eine erste Stelle einnehmen. Für den Prozeß der Beatifikation bzw. Kanonisation fordert aber die Kirche die Begläubigung von *Wundern*, die nach dem Tode gewirkt sind, und bleibt so ganz im Bereiche des Machtgedankens. Daraus entfernt sie sich auch kaum durch die Forderung heroischer Tugend. Denn Tugend und Wunder sind sich nach altkirchlichem Sprachgebrauch (virtus, ἀρετή) nahe verwandt. Ein ganz anderer Begriff von Heiligkeit entsteht, sobald diese nicht mit der persönlichen Macht, sondern mit dem Amtsgedanken verbunden ist. So sind die „Heiligen" des Neuen Testaments gemeint, die ihre Heiligkeit einem ihnen verliehenen Gnadengeschenk verdanken (DELEHAYE, 29 ff.). Sie sind nicht Heilige, sondern werden als Heilige gerechnet bzw. zu Heiligen gemacht. Auch dieser Begriff des Heiligen ist in die Vorstellungswelt der christlichen Kirche eingegangen.

§ 31. DÄMONISCHE MENSCHEN.

1. Die schreckliche Gestalt, der böse Wille, die sich dem Menschen als Macht offenbarten (§ 15), bemächtigen sich seiner und schaffen so eine sehr merkwürdige Zweieinheit von Subjekt und Objekt, Vertreter und Vertretenem, die wir zwar in gewissem Grad bei allen Vertretern fanden, die aber hier noch einen ganz besonderen Charakter erhält durch die Weise, in der der Mensch

[1] N. Lesskow, Der ungetaufte Pope (Ges. Werke, 7).
[2] Taeschner, Orient. Stud., 72 f.
[3] Von Glasenapp, Der Buddhismus, 39.

das Objekt seiner Furcht liebt und sein eigenes Grausen vertritt. Das ist aber nur möglich auf Grund des Ineinsfließens von Subjekt und Objekt, dem wir auch schon öfter begegneten, das wir aber hier und später (§ 74) als Besessenheit beschreiben müssen. Der Dämon hat sich des Menschen so ganz und gar bemächtigt, daß er aus ihm redet, in ihm handelt und dennoch das Bewußtsein einer doppelten Persönlichkeit, einer Besessenheit, ja einer Vergewaltigung des Menschlichen bestehen bleibt.

2. Dämonische Menschen sind die *Werwölfe*, die wir oben kennen lernten (§ 8). Vor allem aber fallen die Frauen, als die „mächtigeren", der Besessenheit anheim. Die *Hexe* ist nackt. Damit ist keine natürliche oder gar griechische Nacktheit gemeint im Sinne einer „Emanzipation des Fleisches", sondern ein Ritus (§ 48), eine Begehung, die die Mächtigkeit der Hexe noch hebt. Sie vereinigt sich mit ihrem dämonischen Buhlen, dem Widerspiel des himmlischen Bräutigams. Die Einheit ist eine geschlechtliche. *Incubi* und *succubi* treiben ihr Wesen. Charles de Coster gab sowohl vom Werwolf, wie von der mit dem Teufel im Bündnis lebenden Hexe eine prächtige, psychologisch eindringliche Beschreibung [1]. Voraussetzung ist natürlich, daß die Hexe selbst an ihre unheimliche Buhlschaft glaubt. Viele Opfer des Hexenwahns kann man in diesem Sinne nicht für „unschuldig" halten. Andere freilich setzten sich dem Verdacht, eine Hexe zu sein, lediglich durch auffallende Eigenschaften, Schönheit, schnell wachsenden Reichtum usw. aus. Auch hier finden wir wieder die Empirie des Mächtigen: was auffällt, ist verehrungswürdig oder verdächtig, jedenfalls „heilig". — Die Hexe erwirbt sich durch ihre Einigung mit dem Dämon allerhand Fähigkeiten, die in den meisten Fällen, wie diejenigen des Dämons selbst, bloß Schaden stiften. Sie verursacht Krankheit bei Mensch und Vieh, und überhaupt allerhand Übel: böses Auge, Verwandlung, und die ganze *fattura*. Auf den Trobriandinseln geschieht alles, was die Zauberin macht, auf eine Weise, die dem völlig entgegengesetzt ist, was gewöhnliche Leute tun. Wenn sie schlafen geht, legt sie sich nicht wie jedermann in die Nähe des Feuers, sondern ins Kalte; mit Vorliebe ißt sie Fisch und Fleisch roh; auch kann sie sich in die Luft erheben und flie-

[1] Eulenspiegel und Lamme Goedzak.

gen [1]. — Die Zauberinnen von Thessalien, die im Altertum berühmt waren, besaßen eine außergewöhnliche Macht:

> Quae sidera excantata voce Thessala
> Lunamque a caelo deripit [2].

Bei vielen Völkern kann nur eine Frau mit den Dämonen in Verbindung treten. Solcherart ist der bekannte Typ der „Priesterin" auf den indonesischen Inseln: diese Frauen verbinden sich mit den Mächten, um für die Gemeinschaft „langes Leben und Gesundheit" holen zu können. Will ein Mann das gleiche tun, so muß er sich als Frau verkleiden, wie eine Frau gehen und Frauenarbeit verrichten [3] (vgl. § 23, 1). Ebenso ist es bei den Schamanen im nördlichen Asien: sie können ihr Geschlecht wechseln. Vom Dämon besessene Männer werden *ipso facto* zu Frauen; man geht sogar so weit, sie mit Männern zu verheiraten [4].

Man weiß, welch wichtige und zugleich schreckliche Rolle bis in das 18. Jahrhundert die Hexen und ihre Verfolger gespielt haben. Die *maleficae* und die Prozesse, die man ihnen anhängte, haben bei den afrikanischen Kulturen eine genaue Parallele. FRIEDRICH (Afrik. Priestertümer, 203 ff.) führt Beispiele an, die zeigen, wie diese weiblichen Vampire der allgemeinen Annahme nach ihre unheimlichen Arbeiten verrichten, und wie man ihnen den Prozeß macht.

B. DIE HEILIGE GEMEINSCHAFT.

§ 32. GEMEINSCHAFT.

G. LE BON, La Psychologie des foules [26], 1920. – E. LOHMEYER, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, 1925. – H. SCHMALENBACH, Die soziologische Kategorie des Bundes (Die Dioskuren I, 1922). – ID., Die Genealogie der Einsamkeit (Logos, 8, 1920). – J. WACH, Einführung in die Religionssoziologie, 1930. – H. R. G. GÜNTHER, Philosophie der Gemeinschaft (Bl. f. deutsche Philos. 9), 1935. – G. VAN DER LEEUW, Gemeenschap, Gezag, Geloof, 1937. – H. W. RÜSSEL, Das Lob der rechten Einsamkeit, 1940. – J. WACH, Sociology of religion [4], 1948. – G. MENSCHING, Soziologie der Religion, 1947.

---

[1] B. Malinowski, Argonauts of the western Pacific, 1932, 239 f.
[2] Horaz, Epod. V.
[3] H. Th. Fischer, Inleiding tot de Volkenkunde van Ned. Indië, 1940, 194 f.
[4] Nyberg, Rel. des alten Iran, 255.

1. Die *Einsamkeit* ist jedem Menschen bekannt. „Jede Frau, die gebiert, jeder Mann, der sein Leben wagt, jeder Mensch, der stirbt, muß das Äußerste ohne die Hilfe seiner hilfsbereiten Umgebung durchleben“ [1]. Es kann aber der Mensch nicht einsam sein. Wer richtig einsam ist, weint, wie ein verlassenes Kind oder wie Christus in Gethsemane. Vom Kinde bis zum Gottmenschen macht uns allen die Einsamkeit Angst. Denn wir haben die Macht, wir haben das Leben nur in Gemeinschaft. Diese Urangst ist es, nicht die triviale Furcht, welche die Götter schuf. Die Angst führt zu Gott oder zum Teufel. Beim Teufel ist noch Leben, ist noch ein Du. In der Einsamkeit aber ist nichts.

Die Einsamkeit ist die Fülle der Unsicherheiten, der *Sorgen*, in denen wir leben. Daher tritt ihre Angst dann an uns heran, wenn wir uns der Grenze des Lebens nähern, seine Mächtigkeit wie seine Unsicherheit am stärksten erleben: bei Geburt, Tod und im Geschlechtsverkehr. Alle Ängste fließen da zusammen in die große Angst, die die Angst unserer Existenz selber ist, die Furcht vor dem Tode, wie die Furcht vor dem Leben [2]. Wir würden aber weder Angst haben noch Einsamkeit kennen, wenn wir nicht Wesen wären, die das Leben nur in Gemeinsamkeit hätten. Einsamkeit und Gemeinschaft bedingen sich gegenseitig. Einsam sein, ist vor dem Letzten, vor Gott stehen. Aber man kommt in die Einsamkeit nur aus der Gemeinschaft. Und umgekehrt, kehrt ein jeder Mensch (den Gottmenschen, Christus ausgenommen) immer wieder aus der Einsamkeit, sei es „mit noch fremden Augen“, in die Gemeinschaft zurück (SCHMALENBACH, Kat. des Bundes, 62. — ID., Einsamkeit. — LOHMEYER, 45).

2. „Gemeinschaft“ ist nicht „Bund“. Wir haben von der Aufklärung her die Neigung, uns eine Gemeinschaft als einen Verein

[1] Künkel, Einführung in die Charakterologie, 58 f.

[2] Vgl. was Pedersen, Israel, 201, über die Einsamkeit in Israel sagt, die „nicht natürlich und ein Anzeichen der Lebensentkräftung“ war. Siehe auch, wie sich der Verfasser des berühmten Romans Trader Horn darüber äußert: „Wenn ein Wilder seine Familie verliert, bricht ihm das Herz. Er hat keine Zeitungen und kein Kino, die ihn darüber trösten könnten. Seine Freude schöpft er nicht aus der Nahrung, sondern aus den gemeinsamen Mahlzeiten im Familienkreis, nicht aus der Jagd, sondern aus dem Jagen mit seinem Volksstamm. . . . Allein zu sein, ist das erste, das uns die Erziehung lehrt“ (Kapitel 13).

vorzustellen, die Kirche als einen religiösen, auf das Bekenntnis begründeten, den Staat als einen weltlichen, auf ein *contrat social* aufgebauten Verein [1]. „Gemeinschaft" aber ist nicht etwas Gemachtes, sondern etwas Gegebenes, sie ruht nicht in Gefühlen, sondern im Unbewußten (SCHMALENBACH, Kat. des Bundes, 53 ff.). Sie braucht nicht auf eine Überzeugung gegründet zu werden, denn sie ist selbstverständlich. Man tritt ihr nicht bei, sondern „gehört hin". Das schönste Beispiel ist auch heute noch der Bauer, der keine „Gefühle" hat, sondern einfach zu seiner Gemeinschaft gehört, im Gegensatz zu dem im achtzehnten Jahrhundert erfundenen *citoyen*. Sogar Bauern, die sich raufen oder prozessieren, bleiben Nachbarn und Brüder (SCHMALENBACH, Kat. des Bundes, 57). Ein Bauer der östlichen Niederlande, der im Dorf einen Todfeind hat, weiß sich nichtsdestoweniger verpflichtet, am Markttage, wenn in der Kreisstadt die Bauernschaft der ganzen Umgegend versammelt ist, seinen Feind zu grüßen und mit ihm einmal den Markt auf- und abzugehen, damit den „Fremden" die Dorfgemeinschaft *ad oculus* demonstrierend.

Der primitive Mensch denkt und handelt kollektiv. Der Einzelne ist nichts ohne die Andern. In ihm handelt sein Geschlecht, sein Stamm. Eine Massenbekehrung ist uns zuwider. Den Primitiven ist sie ganz normal. Wenn Viele eine andere Religion ergreifen, muß man schon mithalten, sonst kann man überhaupt nicht existieren (CHANT. II, 600). Der Mord an einem Verwandten ist den Germanen weit mehr als ein Frevel, er bezeugt Sinnesverwirrung, denn er ist eigentlich ein Selbstmord (ibid. 556). So kann denn auch in Israel der Friedensbruch zwischen Brüdern desselben „Hauses" nicht bestraft werden. Er ist schlimmer als ein Verbrechen, er ist eine Sinnlosigkeit. Denn das „Haus" bildet eine unteilbare Einheit [2]. Bei den Griechen ist es der Verwandtenmord, der die Erinyen wachruft. „Die Tatsache ist, daß der einzelne nicht handeln kann, ohne daß alle in und mit ihm handeln, der einzelne nichts leiden, ohne daß das Leiden sich über den ganzen Kreis ausbreitet" [2]. „Allein" kann man nicht leben. Da ist nur die große Angst. Alleinsein ist sterben.

---

[1] Vgl. von Schlözer, der sich den Staat „nach Analogie einer Brandkasse" dachte (SCHMALENBACH, Soz. Kat. d. Bundes, 37).

[2] Pedersen, Israel, 203 ff.

[2] GRÖNBECH I, 28.

So wie der Mensch an die „Welt“ gebunden ist, ihr nicht gegenübersteht, sondern „Gemeinschaft“ mit ihr hat, so hat er diese Gemeinschaft, so lebt er dieses „Gemeinsein“ auch mit andern Menschen (vgl. § 8). Auch heute sind wir noch „primitiv“, sobald wir uns in der lebendigen Menschenmasse befinden. Jede Revolution, jeder Krieg bezeugt das. In der Krise flüchtet der Mensch aus seiner errungenen oder erkünstelten Selbständigkeit in die ursprüngliche Gemeinschaft zurück, die vor der Angst bewahrt. Die Religion aber, in der es sich um die Existenz handelt, führt immer wieder in neue Krisen hinein. Daher ist sie gemeinsam oder sie wird es. Der Ritus ist unser aller Handlung, der Mythus unser aller Erzählung, das Bekenntnis unser aller Glaube.

Der von der Gemeinschaft Abgeschnittene kann nicht leben. Das Heimweh nagt an seiner Seele. Noch heute gibt es das Rekrutenelend und die Brandstiftung durch das Mädchen vom Lande. Nicht das Ich ist geschädigt, sondern das Wir durchbrochen. Die Acht, das Interdikt ist eine Strafe, die mit dem Tode gleichbedeutend ist. Das Verbot der Sakramente in der Kirche, das Verbot des Verkehrs mit den Stammesgenossen in primitiven Gemeinschaften [1] tötet den Getroffenen.

3. Der primitive Mensch kennt nur *eine* Gemeinschaft. Die Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Gemeinschaft ist ihm völlig fremd. Das Leben ist noch ein Ganzes und das Gemeine der Gemeinschaft ist eben das mächtige Leben.

Das Leben kann aber in dreierlei Form Gemeines sein: a) als *Blut*, das die Seele (§ 39), b) als *Totem*, das die Mitwelt (§ 8) bedeutet, beide also ein „Gegebenes“, und c) als *Eigentum*, das die „Möglichkeit“ des Lebens zeigt (§ 23). Diese drei Formen stehen aber keineswegs in einem exklusiven Verhältnis.

§ 33. EHE, FAMILIE, GESCHLECHT, STAMM.

M. J. Bouwman, La Couvade (Revue Anthropol. 35, 1925, 49 ff.). – F. de Coulanges, La cité antique. – M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1922 ff. — H. Kunike, Die Couvade oder das sog. Männerkindbett, 1912.

1. Die *Ehe* ist „Bund“ und „Gemeinschaft“ zugleich. Sie ist ein Gegebenes **und** ein Gewähltes. Ihr Gegebenheitscharakter

[1] Z. B. Sophokles, Oedipus Rex, 239 f.

tritt stärker an den Tag in dem Maße, als sie sich zur Familie fortbildet. Die Wahl beherrscht sie, sofern sie ein Liebesbund ist. Wirklich kann die Liebe zurückgewiesen werden [1]. Aber das Gemeine, das gesucht und zugleich vorgefunden wird, ist nicht differenziert. Es bezieht sich auf das ganze Leben. Die Differenz bezieht sich nicht auf das Gemeine, sondern auf das Vorherrschen des Gegebenen bzw. des Gewählten. In jeder Ehe kämpft ein Bund mit einer Gemeinschaft, in jedem Mann, in jeder Frau der Gatte mit dem Liebhaber.

Phänomenologisch können wir von diesem — aber nur von diesem! — Gesichtspunkt aus auch die alte Frage nach der Urehe betrachten: war sie Monogamie oder Promiskuität? Der ältere Evolutionismus stellt, mit dem Polydämonismus, auch die absolute Polygamie und Polyandrie an den Anfang. Der neuere sucht, mit dem Urmonotheismus, leidenschaftlich auch die Urmonogamie sicherzustellen. Eine besonnene Ethnologie verwirft jede unilineare Entwicklung, hält die Urpromiskuität für eine Phantasie und die sog. Gruppenehe für eine sekundäre Bildung [2]. Die Urmonogamie ist aber genau so phantastisch. Die Phänomenologie geht keine „Urheit" etwas an. Sie kann nur das Element der Promiskuität verstehen, das in jeder Ehe potentiell gegeben ist, sowie das Element der endgültigen Gegebenheit, das jedes Verhältnis zwischen Mann und Weib mit sich bringt. Beide sind ausgedrückt in dem biblischen Gedanken, daß der Mann Vater und Mutter um des Weibes willen verläßt (Wahl), Gott aber Mann und Weib zusammenfügt (Gegebenheit). Die Kirche faßt daher die Ehe als Sakrament auf.

Das Gemeinschaftselement zeigt sich besonders deutlich in dem weitverbreiteten Brauch der sog. *Couvade* oder des Männerkindbetts. Die rationalistischen Erklärungsversuche (der Mann will sich das Recht der Mutter aus der Periode des Matriarchats sichern; oder: der Mann unterwirft sich der Frau) befriedigen nicht. Nur aus dem Gedanken der Gemeinschaft läßt

[1] Daher der Wettstreit um eine Frau. In Annam und China z. B. ist es ein improvisierter dichterischer Wettbewerb. Um das Zimmer seiner Geliebten betreten zu dürfen, muß der junge Mann die rechte Antwort auf ein improvisiertes Gedicht finden, das sie ihm vorgetragen hat. Diese Antwort wird als eine göttliche Inspiration angesehen. Nguyen van Huyen, Les chants alternés des garçons et des filles en Annam, 1933, 133.

[2] F. Gräbner, Das Weltbild der Primitiven, 1924, 11.

sich diese eigentümliche Gewohnheit verstehen: wo ein Glied leidet, leidet auch das andere; die Couvade würde dann aus derselben Absicht hervorgehen, wie das Zusammenkranksein der Eheleute, von dem Thurnwald ein merkwürdiges Beispiel gibt (VAN DER LEEUW, Structure, 7)[1]

2. Dies alles führt uns regelrecht zur *Familie;* diese ist nicht eine Zusammenfügung von Menschen, sie ist eine eigene Wesenheit, von der man sich nicht losmachen kann. Sie ist auch nicht ein Bund, sondern eine Gemeinschaft im eigentlichsten Sinne, deren Gemeines das ganze Leben umfaßt, auch das physische. Ein Basutomädchen, das wachen soll, aber schläfrig wird, kann die Schuld dafür auf einen Verwandten, der in irgendeinem Winkel sich ein Schläfchen erlaubt[2], abwälzen. Im Alten Testament umfaßt das „Haus" alle seine Mitglieder in unauflöslicher Einheit (vgl. § 32, 2). Josua erklärt, „er und sein Haus" wollen Jahwe dienen; Jonathan gehört durch seine Freundschaft mit David zwei Häusern zugleich an, daher sein tragisches Schicksal. Die Passionsgeschichte zeigt überdies, wie die Juden das Blut des Herrn herabziehen: „auf uns und unsere Kinder"[3]. Die Familie kann daher ganz und gar das Bundeselement, das wir in der Ehe fanden, aus dieser austreiben. Das alte China kannte die Ehe nur als eine Familienangelegenheit. Der Mann heiratet nicht eine Frau, sondern eine „Schwiegertochter"; beim ersten Kindbett sagt man: „ein Enkel ist geboren". Die Frau gehört nicht zur Familie. Sie ist selbst von ihrem Gatten getrennt. Es ist den Eheleuten untersagt, die gleichen Gerätschaften zu gebrauchen, gemeinsam zu baden, mit einem Wort das Zusammenleben. Die geschlechtlichen Beziehungen sind durch eine Etikette geregelt. Diese Härte mildert sich erst, wenn der Mann das 70., die Frau das 50. Lebensjahr erreicht haben. Man muß aber bis zu dem Augenblick warten, da „ihre Körper im selben Grabe beieinander sind, damit die Ehegatten, eng vereint, ein Ahnen-

---

[1] Vgl. Plutarch, Theseus, 18. — Marett, Sacraments of simple folk, 101 f. Das Wort *Couvade* deutet an, daß der Vater sein Kind „ausbrütet" und es damit als das Seine anerkennt. Eine andere Erklärung bei K. Th. Preuß in Forschungen u. Fortschritte, 10, 1, 1934. Vgl. Marco Polo, The travels (Everyman's library), 1946, 250.

[2] L. Lévy-Bruhl, L'âme primitive[3], 1927, 98. Er spricht von „solidarité physiologique", was auch die *Couvade* gut beschreibt.

[3] Pedersen, Israel, 208 f., 215 ff.

paar bilden. Erst dann wird die Gattin endgültig als ein zur Gesamtheit der Familie gehörender Teil aufgenommen, in der sie durch ihre Heirat erst den Rang einer Schwiegertochter, dann den einer Familienmutter hatte" [1].

Im Gabon- und im Ogowegebiet hat der Mann ein gewisses Recht an der Frau seines Bruders. Mindestens wird Ehebruch mit der Schwägerin nicht als solcher bestraft. Ein Ogowemann tötet die Frau seines Bruders, weil sie seine Liebe abgewiesen hat. Er leugnet die Missetat, sein Bruder aber, der Mann der Ermordeten, sagt: du bist schuldig! und weil wir Brüder sind, und nicht zwei Männer, sondern nur einer, ist dein Frevel mein Frevel und ich werde ihn an deiner Statt gestehen. Die Familie der Frau aber ist damit nicht zufrieden und fordert Auslieferung des aktuellen Mörders [2]. Die Familie sieht nur eines: eins ihrer Glieder ist getroffen, das soll gut gemacht werden. Der Mann sieht auch nur eines: er und sein Bruder sind eins, er empfindet nicht nur kein Rachebedürfnis, sondern gesteht sogar die Missetat, die er hätte strafen sollen. Und auch der Mörder sieht nur eines: die Frau seines Bruders gehört natürlicherweise auch ihm; ihre Weigerung verdient den Tod. — Das führt bei gewissen Stämmen sogar zu einem Anrecht des Bruders auf die Frau des Bruders, die er „meine Frau" nennt [3]. Eine ähnliche Überwucherung der Ehe durch die Familie finden wir in der sog. *Leviratsehe*. Der Bruder hat, sowohl im Alten Testament wie auch bei vielen primitiven Stämmen, die Verpflichtung, die Frau seines verstorbenen Bruders zu heiraten [4]. In den Lampongs (Sumatra) werden die einer Leviratsehe entsprossenen Kinder als Kinder des Verstorbenen betrachtet. Bleibt auch die Leviratsehe unfruchtbar, so bestimmt der Schwager einen seiner eigenen Söhne zum Fortsetzer des brüderlichen Stammes. Dieser muß zwei Frauen heiraten: der Sohn der ersten Frau wird Nachfolger seines Vaters, gleichsam der Sohn seines Großvaters, der Sohn der zweiten sein eigener Nachfolger [5]. Hier wird also jede Macht-

[1] Lin Yutang, My country and my people, 1939, 141. — M. Granet, Civilisation chinoise, 419 f.

[2] L. Lévy-Bruhl, L'âme primitive³, 1927, 100.

[3] Ibid., 101. Die ganze Familie hat ja auch den Brautpreis bezahlt!

[4] Ibid., 102 f.

[5] F. D. E. van Ossenbruggen, Tydschr. Kon. Ned. Aardrykskundig Genootsch., 2. Reeks 47, 1930, 223.

regung des Lebens vom Gemeinen des Lebens beherrscht. Die Familie ist alles. In Israel beschränkt das Deuteronomium die Verpflichtung die Witwe zu heiraten, die ursprünglich auch dem Vater des Toten galt, auf den Bruder. Der erste Sohn aus der alt-neuen Ehe gilt als Sohn des Verstorbenen, der dessen Namen und Erbe fortsetzt [1]. Schon hier wird deutlich, daß das heilige Gemeine nicht bloß das Blut zu sein braucht. Das in der Natur Gegebene wird auch hier, wie so oft (§ 23) korrigiert. Nicht aber durch einen neuen Bund, sondern durch selbstherrliche Fortsetzung der fehlenden Gemeinschaft. — Die Ehe ist dementsprechend an erster Stelle der Übergang aus einer Familiengemeinschaft in eine andere. Die Frau soll dem heiligen Gemeinen des Mannes einverleibt werden. Viele Hochzeitsriten setzen diesen Gedankengang voraus (§ 22). Im alten Rom spricht die Frau bei der Heiratsschließung: *ubi tu Gaïus, ego Gaia*, und übernimmt damit den Gentilnamen ihres Mannes [2]. Die Witwe, die bei der Heirat ihre alte Gemeinschaft verlassen hat, wäre vollkommen einsam, wenn ihr in der Gemeinschaft des Mannes nicht eine Stelle angewiesen würde. So schließt Ruth sich ihrer Schwiegermutter an, obwohl keine Aussicht auf eine Leviratsehe mehr ist. Naemi rät ab, denn sie ist zu alt, um der Schwiegertochter einen neuen Mann zu gebären (das wäre also das Wünschenswerteste!). Ruth aber spricht das schöne Wort, das wir nur nicht sentimental deuten sollen: dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott [3]. Die Ehe ist hier völlig zur Gemeinschaft geworden. Daher auch ihre religiöse Unauflösbarkeit: einen Bund kann man brechen, die Ehe aber nicht.

Das Blut ist nicht das einzige heilige Gemeine. Es ist aber wohl das Wichtigste, und wird übrigens von den anderen Gemeinsamkeiten nicht getrennt. Selbstverständlich ist es bei dem

---

[1] Deut. 25, 5 ff.; Gen. 38, 26; Ruth.

[2] *Gaia* ist wahrscheinlich eine alte Frauenbezeichnung; vgl. gewisse Namen wie Gaia Caecilia usw.; L. Ewing, Die Sage von Tanaquil, 1933, 50 f. — Gleichlaufender Brauch: in China sagt man: „Auf Tod, Leben und Schmerz — mit dir verbinde ich mich! — Ich nehme deine Hände in die meinen; mit dir will ich alt werden." Granet, Civilis. chin., 188 f.; vgl. § 22, 6 (Indien).

[3] Ruth 1, 12 ff. Im Alten Testament ist die „Witwe" nicht die Gattin eines verstorbenen Ehemannes, sondern eine Frau ohne Familienband, die keiner Familie zugehört und an keinem Grundbesitz Anteil hat. M. David, De rechtshistoricus en zijn taak, 1937, 21.

starken Bewußtsein der Einheit („Zusammengehörigkeit" ist viel zu schwach!) das Hauptmoment. Die *Blutrache* ist dafür der beste Beweis, da sie sich direkt auf das vergossene, gemeinsame Blut gründet. „Der Erbe (in Griechenland) kann sich der Rachepflicht so wenig entziehen, wie er eines andern Vaters Sohn werden kann" [1]. Als die schlimmste Tat gilt daher der Verwandtenmord. Er ruft bei den Griechen die Erinnyen wach, gleichsam die Verkörperungen des vergossenen Blutes, das, weil es sich gegen sich selbst gekehrt hat, Wahnsinn bringt. In Aischylos' Eumeniden verteidigt Apollo seinen Schützling Orest, indem er den schändlichen Mord Agamemnons durch Klytaimestra dem Muttermord gegenüberstellt. Die Erinnyen weisen diese Verteidigung ab:

Das ist kein Mord, der blutverwandtes Leben nahm [2].

Das Blut Abels schreit zu Gott um Rache über Kain, vom Erdboden her [3]. Bei gewissen afrikanischen Stämmen ist das Gemeinschaftsbewußtsein so stark, daß man den Mord am Bruder nicht als Mord betrachtet, sondern als Selbstmord, etwas Scheußliches und Verrücktes, das aber nicht bestraft wird [4]. Es gibt ja auch niemanden, der strafen könnte. Denn es gibt überhaupt noch keine „Strafe" in unserem Sinne: die Macht des gereizten Blutes reagiert auf den Mörder. Beim Verwandtenmord sind Mörder und Ermordeter ganz wesentlich derselbe. Es kann also nichts geschehen, es sei denn, daß das Blut sich als Erinys gegen sich selbst richtet, als Wahnsinn [5].

Der Blutsfremde ist außerhalb der Gemeinschaft. Ein Einzelwesen in solcher Lage befindet sich außerhalb des „Friedens",

---

[1] U. von Wilamowitz-Möllendorff, Griechische Tragödien II [8], 1919, 127 f. Die Blutrache kennt logischerweise, und übrigens auch in der Praxis, keine Grenzen. Auf der Insel Dobu (Ozeanien) begeht ein Mann mit der Frau seines Schwestersohnes Ehebruch. Dieser tötet seinen Onkel. Die Schwester stachelt ihre überlebenden Brüder auf, den Mörder, ihren eigenen Sohn, zu töten. Der Sohn wird getötet, und die Mutter beweint Bruder und Sohn zugleich. Einige Monate später töten die Brüder des Sohnes den Rächer, rösten seinen Körper und verzehren ihn. R. F. Fortune, Sorcerers of Dobu. 1932, 61.

[2] Eumeniden, 212 (Übers. Wilamowitz); vgl. van der Leeuw, Goden en Menschen, 101 ff.

[3] Gen. 4, 10. [4] Lévy-Bruhl, L'âme primitive. 104 ff.

[5] Ebenso ist auf den Trobriand-Inseln der Brudermord eine Familienangelegenheit; wohl empfindet man ihn als schrecklich und betrachtet man ihn mit Abscheu und Mitleid, aber man mischt sich nicht ein. B. Malinowski, Sex and repression in savage society, 1927, 101 f.

einem Zustand des Wohlwollens unter den Stammesangehörigen und der Überlegenheit über die anderen, der bei den Israeliten *(šalom)*, Römern *(pax)* und Germanen *(fred)* als der normale gilt[1]. Außerhalb des Wohnsitzes ist man in Ungewißheit. Der „Fremde", der „Gast" braucht Unterstützung, denn er besitzt keinerlei Eigentum, da er ja sein Feld nicht mit sich wegtragen kann, und er kann sich auch nicht auf ein Recht berufen, weil er nicht dem Bereich irgendeiner Gerichtsbarkeit zugehört. Er kann nur Anspruch auf „Gastfreundschaft" erheben. Wenn er sie erbittet, so ist er ein „Gast"; fordert er sie, so ist er *hostis*, ein „Feind"[2]. Er hat Teil an einer fremden Macht. Man soll sich daher vorsehen. Der *Gruß* ist eine solche Vorsichtsmaßnahme. Er bewirkt, indem man einige kräftige Worte spricht, auch Speisen anbietet, zeitweise eine Verschmelzung der beiden feindlichen Mächte (§ 4; — VAN GENNEP, 46 f.). Dem Fremdling begegnet man entweder mit der größten Höflichkeit (Gastfreundschaft) oder mit unverhohlener Feindschaft. Beides richtet sich gegen seine Macht, der man sich beugt oder die man, weil er ja von seiner Gemeinschaft abgeschnitten ist, angreift, in beiden Fällen aber fürchtet (VAN GENNEP, 36). Dem Fremden werden heikle Geschäfte übertragen, wie die Deflorierung der Mädchen, Verrichtungen bei der Ernte usw.

Daß die Blutgemeinschaft nicht das einzige Gemeine ist, das die Familie konstituiert, geht schon hervor aus der Möglichkeit der Korrektion, die wir in der Leviratsehe fanden. Der Imam kann, nach gewissen muhammedanischen Anschauungen, durch das Aussprechen einer Segensformel jemanden in die Familie des Muhammed aufnehmen[3]. Im alten Rom kennt das Recht ursprünglich nur die *agnatio*, d. h. die Verwandtschaft nach dem Vater, während die *cognatio*, die einzig sichere Blutsverwandtschaft, erst in zweiter Linie kommt. Die *agnatio* aber beruht ganz auf der *patria potestas* (§ 20). Das Eheweib *in manu* ist mithin Agnat ihres Mannes[4]. Hier ruht also die Familie auf einer Macht, der *patria potestas*, die, wie wir sahen, mit der Blutsverwandtschaft nicht notwendigerweise zusammenhängt.

---

[1] Pedersen, Israel, 238 ff.

[2] I. H. Gosses, De groote volksverhuizing, in Tijdschrift voor Geschiedenis, 51, 1936, 1.

[3] Massignon, Al-Hallaj, 507.

[4] May, Droit romain, 139. – Piganiol, Origines, 160.

Genau entgegengesetzt liegen die Verhältnisse bei den matriarchalischen Gemeinschaften. Dort gehört der Ehemann kaum zur Familie. Auf der Dobu-Insel sind die Ehemänner nur „solche, die sich aus der Ehe ergeben". Man achtet sie auch keineswegs. Nach dem Tod der Frau muß sich der Mann verstecken; er nimmt an keinem Ritus teil. Nachdem er sich ein Jahr lang beschwerlichen Tabus unterworfen hat, verläßt er das Dorf, um nie wieder zurückzukehren[1].

Auch das *Eigentum* spielt als Gemeines der Familie bei vielen Völkern eine Rolle. Das Eigentum ist eben nicht das Ding, welches der Eigentümer besitzt. Es ist eine Macht (§ 3), und zwar eine gemeine Macht. Das Eigentum der Australier stirbt mit dem Eigentümer und kann daher von keinem andern benutzt werden[2]. Der römische Begriff *familia* bedeutet ein Bauernhaus mit Acker und Vieh[3]. Später heißt der Besitz *familia pecuniaque*, dann: *patrimonium*. Dieses „Eigentum vom Vater her" ist ursprünglich unveräußerlich, im Gegensatz zur *possessio*, die nur den Gebrauch eines Ackers oder Gebäudes andeutet, nicht diese selbst[4]. — So finden wir das Gemeine der Familie zwar an Blut und Eigentum gebunden. Es geht aber darin nicht auf, es ist eben „heilig" und läßt sich nicht restlos auf die Gegebenheiten zurückführen.

Das religiöse Empfinden der Familie bildete in China die Grundlage der Gesellschaft; es heißt *hsiao*, Liebe und Ehrerbietung gegen die Eltern. Das „Heilige Edikt" des Kaisers K'ang Schi (1670) schildert in rührenden Worten die Beweggründe: „die Eltern gleichen dem Himmel. So wie der Himmel einen Grashalm hervorbringt, der durch des Himmels Willen beim Herannahen des Frühlings zu wachsen beginnt, und stirbt durch den Reif, sobald der Herbst kommt, wiederum nach des Himmels Willen — ebenso ergeht es dem menschlichen Körper, der von den Eltern hervorgebracht ist. Ihr Wille gibt das Leben, ihr Wille gibt den Tod. Was redest du über die Fehler deiner Eltern? Die Alten sagten: Es gibt keine Eltern unter dem Himmel, die Unrecht haben"[5]. Man kann den Abstand er-

[1] Fortune, Sorcerers of Dobu, 5, 12 f.

[2] Joseph Wanninger, Das Heilige in der Religion der Australier, 1927, 87. Vgl. auch Julius Lips, Die Anfänge des Rechts an Grund und Boden, Festschr. für P. W. Schmidt, 1928, 485 ff.

[3] Piganiol, 172. [4] May, 186, 197 f., 203.

[5] J. J. L. Duyvendak, China tegen de Westerkim[3], 1933, 203.

messen, der das moderne China vom alten trennt, wenn man feststellt, daß das China von heute mit allen Kräften bemüht ist, das *hsiao* zu unterdrücken. Pearl Buck erzählt, wie junge kommunistische Aufrührer erklären: ich bin ein loyales Mitglied (der Partei), — ich habe meine eigene Mutter getötet, und mein Bruder hat unsern Vater getötet; wir kennen als Eltern nur „die Sache“ [1].

3. Die Grenzen der Familie stehen nicht fest. Man kann sowohl den engeren Zusammenhang von Mann, Weib und Kindern [2] darunter verstehen als jede durch diesen bedingte weitere Gruppe. Die Familie geht dann allmählich über in das *Geschlecht*. Eine besondere, sehr wichtige Form des Geschlechts ist der *clan*, dessen Grenzen entweder nach väterlicher oder nach mütterlicher Abstammung gerechnet werden, dessen Machtzentrum gewöhnlich ein Totem ist (§ 8), und dessen Fortpflanzung in der Regel durch ein verwickeltes Heiratssystem beherrscht wird, das, nach seinen beiden Hauptgattungen, entweder exogam oder endogam genannt wird. Für uns ist daran nicht die Frage wichtig, ob diese Form des Zusammenlebens die ursprüngliche war, sondern die Tatsache, daß in dieser Art der Gemeinschaft der Einzelne nie der Einzelne ist, sondern immer nur ein bestimmter Fall einer Klasse: es gibt Weiber, die man heiraten kann, es gibt aber auch Weiber, die man nicht heiraten kann, weil sie zur Klasse der „Mütter“ oder „Schwestern“ gehören, auch dann, wenn von einer engeren Blutsverwandtschaft nicht die Rede ist, und auch dann, wenn Blutsverwandtschaft überhaupt nicht da ist, sondern nur Gemeinschaft des Totems [3]. Das Levirat sowie auch die oft sehr weitgehenden Heiratsverbote der christlichen Gemeinschaften scheinen davon die Überreste zu sein. Man heiratet eben nicht eine Persönlichkeit, sondern den Träger einer

---

[1] Pearl S. Buck, House of earth. A house divided, 130.

[2] Das soll Polygamie bzw. Polyandrie nicht ausschließen. Eine unilineare Entwicklung aus monogamer Familie ist weder Tatsache noch Phänomen, sondern Dogma.

[3] Vgl. Cassirer, Symb. Formen II, 226: „Die Bestimmung der Art gründet sich nicht auf die empirisch-kausalen Regeln der Zeugung; die Vorstellung des ‚genus‘ hängt nicht von dem empirischen Zusammenhang des *gignere* und *gigni* ab, sondern die Überzeugung der Identität des Genus, wie sie auf dem Grunde des wechselseitigen magischen Verhaltens von Mensch und Tier erwächst, ist das Primäre, woran sich die Vorstellung der gemeinsamen ‚Abstammung‘ erst mittelbar anschließt.“

bestimmten Macht. Manche primitiven Stämme kennen nicht d e n Vater, d e n Onkel, sondern nur Väter und Onkel [1].

Das Geschlecht kann aber auch ganz andere Grundlagen haben. Die wichtigste davon ist wohl die patriarchalische. Die römische *gens* z. B. ist eigentlich nur die Familie im größt denkbaren Umfange. Der „Vater“ dieser großen Familie ist der *dux et princeps generis*, von dem die *gens* ihr *nomen gentilicium* herleitet. Machtzentrum der *gens* sind die *sacra gentilicia*. Wer die *gens* verläßt und z. B. mittels Adoption einer andern *gens* beitritt, muß die *detestatio sacrorum* verrichten. Sonst würde er zwei Mächten auf einmal angehören. Daher begreift man den Widerwillen der Patrizier unter der Republik, als es sich darum handelte, die Gleichstellung der Plebejer zu dulden. Die Heirat eines Patriziers mit einer Plebejerin oder umgekehrt bedeutete die Vermischung zweier Familien, von denen jede ihre eigene Macht besaß. Das würde schließlich zur Folge haben, daß niemand mehr sich selbst oder die Seinigen erkennen würde; die Menschen würden wie gewöhnliches Vieh werden. T i t i u s L i v i u s , IV, 2. Die pontifices entscheiden, ob die *sacra* des Adoptierten von denjenigen des *adrogans*, des Adoptierenden, nicht zu sehr geschädigt werden [2]. Die *gens* hat ihre gemeinsamen Gräber und Heiligtümer (CHANT. II, 438). Der Kult der eigenen Götter ist geheim. Gemeinschaft ist hier, wie in der Familie, immer auch Kultgemeinschaft. Das Heilige ist das Gemeine, das Gemeine das Heilige. Im alten Griechenland bildet ursprünglich nur der *Adel* Geschlechter. Er übt den Kult aus. Dann werden auch Nichtadelige als Orgeonen in die Phratria aufgenommen. Oft aber verbleibt, wie in Eleusis, die Kultausübung bestimmten Adelsgeschlechtern (CHANT. II, 386).

4. Allmählich geht das Geschlecht in die umfassendere Gemeinschaftsform des *Stammes* über. Die germanische *Sippe* umfaßt im *Ting* Alle. Die eigentliche Gemeinschaft aber geht zurück auf die Anwesenheit der Macht. Was im *clan* gewöhnlich die „Alten“, die potentiellen Väter, sind, was in der Familie der Vater, im Geschlecht der Urahn und seine Nachfolger, das ist im Stamm der Adel bzw. der König. Sie sind die Träger der Macht, die bei

---

[1] S p e n c e r - G i l l e n , Northern Tribes, 74; vgl. 95: „The native names apply not to the individual, but to the group of which he is a member.“

[2] M a y , Droit romain, 140, 148.

den Germanen Friede heißt (*Sippe*, ahd. *sippa, sibba*, bed. *pax* [1]). Daher soll man im *Ting* waffenlos vor den König treten (CHANT. II, 577). Es gibt somit keine Gemeinschaft ohne ein Machtzentrum, das entweder ein *sacrum* (vgl. § 3), ein eigener Gott, oder eine Person sein kann. Die in der Stammesgemeinschaft gefundene Macht wird verbürgt vom Herrn, vom König oder vom Adel (§ 13).

Leben gilt nur, wenn es mächtiges Leben ist. Macht besitzt das Leben aber nur in der Gemeinschaft. „Die einfache Trennung von Geschlecht und Land genügt, um das Leben in Gefahr zu bringen" (GRÖNBECH, Folkeaet II, 188). Wer aus der germanischen Gemeinschaft gestoßen wird, ist so gut wie tot (CHANT. II, 172 ff.).

Auch hier ist das Blut nur das Gemeine, insofern es eine der wichtigsten Mächtig- und Heiligkeiten ist. Es kann aber auch von andern Heiligkeiten ersetzt werden. Die am Strande wohnenden Toradja (Celebes), die von den Buginesen den Islam übernommen hatten, nannten sich seitdem „Nachkommen von Buginesen" [2], eine Umkehrung des *cujus regio ejus religio*. Der Fremdling ist der dem Heiligen Fremde. Stammeszugehörigkeit und „Religion" sind vollkommen eins. Gott ist der „Gott der Väter", Abrahams, Isaaks und Jakobs.

§ 34. DER BUND.

W. ANRICH, Das antike Mysterienwesen, 1894. – F. CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme romain [4] 1929, (deutsch [3] 1931). – P. FOUCART, Des associations religieuses chez les Grecs, 1873. – K. H. E. DE JONG, Das antike Mysterienwesen [2], 1919. – O. KERN, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, 1927. – A. LOBECK, Aglaophamus, 1829. – R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen [2], 1920. – H. SCHURTZ, Altersklassen und Männerbünde, 1902. – N. TURCHI, Le religioni misteriosofiche del mondo antico, 1923. – H. WEBSTER, Primitive secret societies, 1908. – E. ZIEBARTH, Das griechische Vereinswesen, 1896. — A. D. NOCK, Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, 1933. — LILY WEISER, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, 1927. — G. VAN DER LEEUW, Mysteriën, De vrijmetselaar, 1937–38.

1. Die *Gemeinschaft* ist wesenhaft nur eine einzige, das Leben, das in ihr mächtig wird, eins und ungeteilt. Der *Bund* ist, neben

[1] J. M. N. Kapteyn, in: Donum natalicium Schrynen, 1929, 540.
[2] N. Adriani, Het animistisch Heidendom als godsdienst, 54.

der Gemeinschaft, eine zweite Ordnung wesentlich anderer Art. Abraham hat zwei Söhne, Isaak und Ismael. Isaak aber ist nicht nur der Sohn des Leibes, sondern auch der Sohn der Verheißung. Es trennt sich eine Heilsordnung von der Naturordnung ab, eine göttliche Möglichkeit von der — ebenfalls göttlichen — Gegebenheit. Das Charisma (WEBER), die Macht, wird aufgeteilt.

Zur Gemeinschaft gehört man, ob man will oder nicht. Dem Bunde tritt man zu. Neben die schicksalhafte Gegebenheit tritt die Möglichkeit des menschlichen Willens, die dann aber sofort wieder als Berufung gefaßt wird. Hauptsache ist, daß die Heiligkeit der Gegebenheit (Blut, Eigentum, Totem) hier radikal (im vorigen Paragraphen schon gelegentlich) von einer andern Heiligkeit durchbrochen wird. Das gilt sowohl von der Entstehung der primitiven Geheimbünde aus dem ursprünglichen Geschlecht, als von der Tat desjenigen, der auf seine Jünger hinweisend sagte: Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder! [1] (SCHMALENBACH, Soz. Kat. d. Bundes, 44.)

Natürlich ist die Heilsordnung, die hier neben die „natürliche" tritt, nicht stets und nicht von Anfang an das geistige Band, das die moderne Welt darunter versteht. Zunächst gibt es sehr viel einfachere Unterscheidungen.

2. An der Grenze von Gegebenheit und Wahl steht die sog. *Altersklasse*. Das Prinzip der Differenzierung ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Lebensphase, den Kindern, den jungen Leuten, den Alten. Die Altersklasse hat eine eigene Mächtigkeit, die sich mit andern Mächten nicht verträgt und zur Differenzierung drängt. Das weiß noch heute jeder Dorfpfarrer, der aus seinem mühsam zusammengefundenen Gesangverein die soeben Verheirateten sofort ausscheiden sieht, nicht weil sie ihre Stimme oder ihr Geselligkeitsbedürfnis verloren haben, sondern weil sie jetzt zu einer andern Altersgruppe gehören. Und daß die Jugend ein eigenes Lebensgefühl, eine eigene Mächtigkeit hat, das ist auch unserer Zeit nicht verborgen. Die jungen Leute bilden übrigens auf dem Lande noch oft eine geschlossene Gruppe, die bei den Volksbräuchen eine wichtige Rolle spielt und die, je nachdem sie weiblich oder männlich war, schon in Griechenland ihre *kora* oder ihren *kouros* hatte (§ 11). Auch heute hat die Gruppenordnung eines Bauerndorfes: die jungen Männer abends auf der Straße, die Mädchen auch daselbst oder

[1] Mk. 3, 34.

früher in der Spinnstube, die Männer in der Wirtschaft usw. — einen religiösen Anstrich. In Siebenbürgisch Sachsen bildet die männliche Jugend von der Konfirmation bis zur Heirat eine „Bruderschaft" mit sieben Amtsknechten (SCHURTZ, 112 f.).

Das Alter ist natürlich eine Gegebenheit, es kann keinen Bund konstituieren. Dennoch fängt die zweite Ordnung, von der wir sprachen, schon hier an, einmal, weil man, gewöhnlich durch Heirat, freiwillig aus der Altersklasse ausscheidet, sodann weil diese Gruppe allmählich in den Bund übergeht. In Mittenwald (Oberbayern) darf nicht jeder junge Mann der „Bruderschaft" angehören: die „Bachbuben" bleiben draußen (SCHURTZ, 112 f.). Der Übergang von der Altersklasse zum Geheimbund ist bei primitiven Völkern allgemein. Die ganze Organisation des letzteren ist mit der Altersklasse eigentlich schon gegeben[1].

3. Die zweite Aufteilung der Mächtigkeit geschieht nach dem *Geschlecht.* Mann und Weib haben verschiedene Charismata. Der Mann ist dem Weibe, das Weib dem Manne heilig. Das bedingt sowohl die Scheu oder gar Verehrung, mit denen beide sich gegenüberstehen, wie die Abneigung, die zwischen den Geschlechtern existiert. Sowohl die Nervosität des Jünglings vor dem Mädchen, wie seine schwärmerische Verehrung, sowohl die Koketterie, mit deren Hilfe das Weib sich wehrt und zugleich anzieht, als die gründliche Mißachtung, die die Geschlechter einander entgegenbringen, ist in letzter Instanz religiös begründet. Macht bekämpft Macht[2]. Kinder gehen in die Schule: die Buben halten sich in stolzem Selbstgefühl fern von den Mädchen. Die Mädchen gehen Arm in Arm und kichern, während sie spottend nach den Burschen hinsehen. Die Burschen haben ihren Stolz und ein unangenehmes Gefühl der Unsicherheit. Die Mädchen haben ihre Geheimnisse. Später haben die Männer den Stammtisch, die Frauen das Kaffeekränzchen. *Wir* verbinden weder mit dem großen Mißverständnis zwischen Mann und Weib noch mit dem Wunder des Sichfindens religiöse Gedanken. Meidung wie Gemeinschaft sind uns profane Begriffe. Zu Unrecht. Wir würden nicht unter der Last verwickelter „Sexualprobleme" seufzen,

[1] Vgl. über die Altersklassen auch Merker, Die Masai, 71 ff. Die Anwendung auf Verhältnisse von heute, wie z. B. die Studentenkorporationen, überlasse ich dem Leser.

[2] Ein sehr charakteristischer Extremfall: der Weiberhaß bei den Gnostikern. Siehe H. Leisegang, Die Gnosis, 1924, 135.

wenn wir das Abstoßende und Anziehende im andern Geschlecht als Mächtigkeit anerkennen könnten, statt uns einzubilden, daß wir hier etwas zu bestimmen haben.

Auf den Fidschi-Inseln gibt es in jedem Dorf mindestens zwei *Männerhäuser*. Die Sitte läßt nicht zu, daß der Mann die Nacht im eigenen Hause zubringt. Er gehört in das „Fremdenhaus", ins Hotel. Morgens früh geht er dann zu seiner Familie (Webster, 12). In Doreh (Nied.-Neuguinea) sind die *rum-sram* Männerhäuser, in denen die männliche Jugend verbleibt (Altersgrenze und Sexualgrenze in eins!). Diese Häuser sind zugleich Heiligtümer und Tanzhäuser (§§ 29, 57). Denn die weibliche Jugend kommt zu Besuch und ein ungebundener Liebesverkehr findet statt. Die heiligen Flöten werden dort bewahrt; sexuelle Symbole schmücken den Eingang (Webster, 8). Wir sehen hier, wie sich aus dem einen Leben die verschiedensten Formen unserer modernen Lebensvielheit entwickeln: Haus, Heiligtum, Klub, Hotel, Bordell, — aus der einen Gemeinschaft die verschiedensten Differenzierungen. Auch hier ist die Gegebenheit (die eigene Macht des Geschlechts) noch die Hauptsache. Die Differenzierung ist aber im Gange und in den Geheimbünden ist die Beschränkung auf die Männer (selten auch auf die Frauen) wesentlich.

Auch die altgermanische Gesellschaft kannte sehr wohl die Männervereinigungen. Wahrscheinlich ist der Mythus von der wilden Jagd, bei der unter Odins Befehl eine wütende Schar, ein Aufzug von Toten, die Lüfte durcheilt (vgl. § 14, 4), der Widerschein von Vereinigungen junger Krieger, die bei der Einweihung durch den Tod gegangen sind und nun überall Schrecken in die Gemeinschaft tragen (Weiser, Altgerm. Jünglingsweihen)[1].

4. Die *Geheimbünde*, wie wir sie bei primitiven Völkern, vor allem in Afrika, finden, sind nun in der Tat mehr Bund als Gemeinschaft. Allerdings ist die Herrschaft des Bundesprinzips noch insoweit beschränkt, als für die Mitgliedschaft des Bundes in der Regel die Zugehörigkeit zum Stamme erforderlich ist. Wir sahen schon, daß seine Organisation direkt aus derjenigen der Familie oder des *clans* hervorgeht. „Die magisch-religiösen Bruderschaften sind wesentlich in der Organisation des *clans* be-

[1] H. Ljungberg, Die nordische Religion und das Christentum, 1940, 299. G. Dumézil, Mythes et dieux des Germains, 1939. K. Meisen, Die Sage vom wütenden Heer und wilden Jäger, 1935.

gründet, d. h. in sozialer Verwandtschaft, sie sind aber dennoch etwas anderes" (VAN GENNEP, 109). Schon die Differenzierung nach der Zugehörigkeit zum Totem innerhalb des *clans* war ja eine Art „zweiter Ordnung". Und die Organisation der Altersklassen geht direkt in diejenige des Bundes über [1]. Die Papua lassen in die Bünde keine außerehelichen Kinder, die Australier keine Mischlinge zu (WEBSTER, 27). Die Einweihungsriten sind für die Geheimbünde ungefähr dieselben, wie diejenigen der Pubertät im Zusammenhang des Stammes (§ 22).

Wenn schon die Geheimbünde aus der Gemeinschaft hervorgehen und an sie gebunden sind, in dem Maße sogar, daß Altersklassen und Männerbünde, die ja auch im Stamm schon die Trennung von Weibern und Kindern voraussetzen, sich vom Bund kaum unterscheiden lassen (WEBSTER, 21, 135 ff.), — so tritt dennoch im letzteren ein Element hinzu, das außerordentlich wichtig ist: der Bund beruht auf einer mehr oder weniger freien Auslese aus dem Stamm. Die Gemeinschaft ist nicht länger ohne weiteres gegeben, der Bund wird gesucht. Man gehört nicht nur zur Gemeinschaft, man tritt dem Bunde bei. — Der Zweck dieser Bünde ist ursprünglich kein anderer als der Zweck der Gemeinschaft: Wahrung und Stärkung der gemeinsamen Macht, Erlangung des Gemeinheils. Die Geheimhaltung, die, wie wir sahen, an sich auch schon im Geschlechtskult auftritt, hat aber in diesem Falle ungünstig gewirkt. Die Geheimbünde stellen gewöhnlich eine Entartung der Gemeinschaft dar. Weil das Gemeine prinzipiell aufgehoben ist, gilt auch das gemeine Gesetz nicht länger. Unter dem Schutze der eigenen, geheimen, vom Gemeinwesen unabhängigen Mächtigkeit werden allerhand Frevel verübt. Man terrorisiert die nicht zum Bunde gehörigen, treibt mit Gewalt Schulden ein, raubt, mißhandelt, tötet Feinde. In Loango assistiert ein Staatsbeamter, der aber, nach der Maskierung, ins Dorf zurückgeschickt wird: ein deutliches Anzeichen, daß jetzt die Gemeinschaft dem Bunde Platz macht [2].

Das heilige Gemeine der Bünde ist zum größten Teil dasselbe wie dasjenige der Gemeinschaften. Heilige Gegenstände spielen eine große Rolle, so die *tjurunga*, von denen oben die Rede war (§ 3); man teilt den Eingeweihten die Funktion des den Donner

---

[1] Alviella, RHR 81, 1920, 7.

[2] A. Bastian, Die deutsche Expedition an der Loango-Küste I, 1874, 221.

nachahmenden Schwirrholzes mit, die den andern verborgen bleibt, man lehrt die Mitglieder Hüte und Masken verfertigen, die in den Aufführungen und bei den Umzügen Verwendung finden usw. (CODRINGTON, 69 ff.). Die Götter und Geister, denen man huldigt, sind dieselben, die auch in der Gemeinschaft verehrt werden, man behauptet aber ihre Geheimnisse, z. B. ihren Namen zu kennen. Auch die Riten sind dieselben, wie die des Stammes: Proben, Scheintod usw. Grade der Einweihung nehmen die Stelle der Altersklassen ein, in Calabar z. B. sieben oder neun [1].

Im allgemeinen können wir sagen, daß der Geheimbund zwar die Idee der Gemeinschaft nach derjenigen des Bundes umbiegt, daß aber diese Verschiebung mißlungen ist: er ist entweder eine soziale Wucherung, oder er sinkt zum Volksbrauch, wenn nicht zur Farce hinab. Vom letzteren Prozeß liefern die Quimbe in Loango ein Beispiel: die Eingeweihten kommen aus dem Walde zum Vorschein, bewaffnet mit Stöcken, mit denen sie die untreuen oder keifsüchtigen Weiber züchtigen [2]. — Überdies hat der Geheimbund keine eigene, von der Stammes- oder Familienorganisation sich genügend unterscheidende Lebensform gefunden.

5. Die Grenzen der Gegebenheit überschreiten auch *Opfer- und Festgemeinschaften*, wie sie die Griechen kannten: *θίασος*, *ἔρανος* (FOUCART, ZIEBARTH). Sie sind gewöhnlich irgendeinem Geheimkult gewidmet, halten gemeinsame Mahlzeiten ab, zu denen sie Beiträge von ihren Mitgliedern fordern, und stehen in der Regel Frauen, Fremden und Sklaven offen. Die Mitglieder tragen ein Abzeichen und erhalten, wenn sie sich ein großes Verdienst um die Vereinigung erworben haben, eine Lobesrede, die auf einer Stele bekannt gemacht wird. — Diese Vereine halten die Mitte zwischen unserem „weltlichen" Vereinswesen und dem religiösen Bund. Sie dienten oft der Einführung fremder, orientalischer Gottheiten und bildeten dadurch und durch ihre Mißachtung der Stammesgrenzen einen Übergang zur Mysteriengemeinschaft.

Weiß man bei den antiken Vereinen öfters nicht, was das konstitutive Moment ist: der religiöse Zweck oder die gemein-

---

[1] M. H. Kingsley, West-African Studies, 1899, 562.
[2] J. Réville, Les peuples non-civilisés I, 1883, 103.

same Arbeit [1], die mittelalterlichen *Zünfte* finden ihr heiliges Gemeine in der Eigenart der Arbeit (§ 2). Die Mächtigkeit des Gewerbes, im Patron gestaltet, bindet die Mitglieder zusammen. Die Gegebenheit ist hier aber wieder stärker als die Möglichkeit der Wahl. Denn die Zünfte bilden geschlossene Körperschaften, in denen das Gewerbe nicht jedem zugänglich, im Gegenteil oft erblich ist. Die Mächtigkeit ist eben da, sie braucht nicht gesucht zu werden. Das Zeremoniell der Mahlzeiten ist dasselbe, das bei den alten, kultischen Festen gebräuchlich war; die Übergänge zur Gesellenwürde und zur Meisterschaft tragen den Charakter einer Weihe; die Zunft hat in der Pfarrkirche einen eigenen Altar und einen eigenen Heiligen: das ganze Gemeinschaftsritual setzt sich hier fort, nur von der — sehr beschränkten — Willkür des Berufs her einigermaßen zum Bunde hinneigend (CHANT. II, 549) [2].

6. In den *Mysteriengemeinschaften*, wie sie vor allem der Hellenismus hervorgebracht hat, ist die Macht endgültig differenziert: vom Leben in der Welt, das entsprechend entwertet wird, unterscheidet sich das „Heil" (§ 11). Der Ursprung dieser Mysteriengemeinschaften zeigt noch deutlich die Formen der Gemeinschaft: der Isiskult, aus dem die Isismysterien der Kaiserzeit hervorgingen, bietet in der Familie des Osiris das Urbild, das in jeder Familie sich wiederholt [3]; der eleusinische Kult ist ursprünglich die Feier einer ackerbauenden Dorfgemeinschaft, auf die Einwohner beschränkt [4]; bis zum Ende dieser Mysterien sind die Hauptwürden in den Händen zweier alteleusinischer Familien verblieben. „So wird der Schluß mindestens nahegelegt, daß sich die Form des Mysteriendienstes durch allmähliche Erweiterung aus dem häuslichen Cult entwickelt habe" (ANRICH, 7 f.) [5]. Wir sahen bereits, daß Hochzeits- und Mysterienriten nahe verwandt sind (§ 22).

---

[1] Ein merkwürdiger Fall: die sog. Gallipoli-Inschrift, in der von einer Fischergesellschaft die Rede ist, die aufgezählten Würden des Vereins aber von den Auslegern verschieden gedeutet werden, bald auf das Gewerbe, bald auf Tätigkeiten im Mysterienkult, Mém. Ac. Inscr. et B. Lettr. 35, 1896, 36. – Bull. Corr. Hell. I, 1877. – F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, 1908, 86, 119 f., 405. – ZIEBARTH, 24.

[2] Huizinga, Herfstty der Middeleeuwen, 115, 131 ff.

[3] Vgl. A. Moret, Mystères égyptiens, 1913, 37.

[4] L. Farnell, Outline History of Greek Religion, 49.

[5] Wie die Geheimbünde aus der Stammesorganisation.

Nun haben aber die Mysteriengemeinschaften sich immer mehr aus Gemeinschaften zu Bünden entwickelt. Das gilt zunächst vom Zweck. In den Mysterien wird nicht länger das Leben im allgemeinen, die Mächtigkeit überhaupt gesucht, sondern ein davon scharf unterschiedenes „Heil“. Das hängt zusammen mit der in der griechischen Welt vom sechsten vorchristlichen zum fünften nachchristlichen immer mächtiger arbeitenden Drang nach Geborgenheit des Lebens, der sich vor allem in der Sehnsucht nach der Unsterblichkeit kundtut (§ 46). Der eigentliche Zweck der Mysterien ist die Erreichung des ewigen Lebens. Aber auch wo das Heil noch die Ganzheit des Lebens betrifft, wie im Fall des Empedokles (§ 27), sowohl die Heilung des Körpers, wie die Seelennot, wird es doch immer stärker isoliert gegenüber der Gemeinschaft des Gegebenen, und zum Zweck einer andern Gemeinschaft gemacht, die sich für die gemeinsame Erwerbung dieses Heils neu bildet. Man tritt einer Mysteriengemeinschaft bei, man sucht sie auf. Es gehört dazu ein individueller Willensentschluß. Allerdings wird dieser Entschluß sofort wieder der Willkür entzogen, indem die *Berufung* der Gottheit die Stelle des Gegebenen einnimmt. Lucius, der die Weihe der Isis sucht, erlangt diese nur, nachdem er geduldig den *deae nutus* erwartet hat[1]. Der durch freie Wahl oder Ruf des Gottes entstehende Bund stellt sich den andern Gemeinschaften immer schroffer gegenüber. Das Verhältnis zu Gott ist nicht länger einfach da: die einen haben es, die andern nicht. Die letzteren werden beklagt, die Geweihten selig gepriesen[2]. Der Begriff „Welt“, nicht als Mitwelt oder Hinterwelt, sondern als bloße Unmächtigkeit zeigt sich schon hier deutlich.

Je nachdem nun die Grenzen des Bundes in steigendem Maße der Bestimmung des Menschen oder der pneumatischen Verfügung des Gottes anheimgestellt werden, je nachdem also nach der einen Seite hin die Gemeinschaft beschränkt wird auf die Hinzutretenden bzw. Berufenen, werden andererseits die Gren-

[1] Apuleius, Metam. XI, 21. Die Diener der Isis zu Tithorea empfangen ihre Berufung im Traum. Diese Berufung ist Bedingung für den Zutritt zum Tempel. Pausanias X, 32, 13. Nock, Conversion, 153.

[2] Z. B. Sophokles, Fr. 753 (Nauck): „. . . . dreimal selig diejenigen, die, nachdem sie solche Weihen gesehen, zum Hades wandern: denn ihnen nur erblüht dort Leben, den Andern ist nur Schlimmes bestimmt“; vgl. VAN DER LEEUW, Goden en menschen, 59.

zen der ursprünglichen Stammeszugehörigkeit erweitert oder gar aufgehoben. Wir rühren hier an die Wurzeln eines Konflikts mit dem Staat. Bei den Unruhen, die im Jahre 186 v. Chr. in Rom anläßlich der Mysterien des Dionysos ausbrachen und von seiten des Senats strengste Maßnahmen zur Folge hatten, ging man so weit zu behaupten, die religiösen Vereinigungen bildeten ein „zweites Volk", *multitudinem ingentem alterum iam prope populum esse* [1]. In Ägypten ließ der römische Senat die Dionysosliturgie verbrennen [2]. Der gleiche Vorwurf richtete sich an die christliche Kirche im Verlauf ihrer ersten Jahrhunderte. Wenn auch die Mysterien in ihrem Verlauf eine gewisse Ähnlichkeit mit der Kirche haben (Sakramente, Liturgie [3]), so besteht dennoch ein Unterschied zwischen der hellenistischen religiösen Vereinigung und der christlichen Gemeinde. Erstere hindert keines ihrer Glieder daran, am öffentlichen offiziellen Kult teilzunehmen oder sogar sich anderen Mysterien anzuschließen, während die christliche Kirche die Ausschließlichkeit öffentlich lehrt [4].

Die eleusinischen Mysterien, ursprünglich jedem Fremdling verwehrt, ändern ihren Charakter durch die Hegemonie Athens, das aus den Stammesmysterien solche der Hauptstadt macht. Dann stehen sie seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts allen Hellenen offen, und schließlich sogar Hetären, Kindern und Sklaven [5]. Dem Mysterienbunde wesentlich ist, daß er in der Austeilung des Heils keinen Unterschied macht zwischen Fremdling und Eingeborenem, zwischen Volksgenossen und Barbaren, zwischen Sklaven und Freien. Der Zutritt ist freie Wahl oder Berufung, aber immer ein individuelles, persön-

---

[1] Titus Livius, 39, 13. Nock, Conversion, 73. Leipoldt, Dionysos, 12f. H. Bolkestein, De houding van den romeinschen staat tegenover nieuwe en uitheemsche godsdiensten in den tijd der republiek (Med. Kon. Ned. Akad. v. Wetensch., N. R. 42, 1941).

[2] Fr. Altheim, Römische Religionsgesch. II, 1932, 148.

[3] O. Kern, Die griech. Mysterien d. klass. Zeit, 1927, 58.

[4] R. Pettazoni, Sincretismo e conversione nella storia delle religioni (Bull. du comité intern. des sciences histor., 1933), 29. — G. van der Leeuw, De botsing tusschen heidendom en christendom in de eerste vier eeuwen (Med. Kon. Ned. Akad. v. Wetensch. Afd. Lett. 9, 5, 1946; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953, 166),

[5] Rohde, Psyche I, 286f. — Farnell, Cults III, 153ff. — Leipoldt, Dionysos, 54 f.

liches dem Heile nahe treten [1]. Das Heil verbreitet sich frei über die Welt. Ihm sind keine Grenzen gesetzt. Der Heiland, der in den Mysterien gefeiert, das Sakrament, das in ihnen dargeboten wird, sind für jedermann. Nur die eigene im Mysterium selbst gegebene Grenze gilt: „Wieviel euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen. Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal Einer in Christo" [2]. Auch die Stammesriten haben keine wesentliche Bedeutung mehr: das Essen mit den Heiden soll erlaubt, die Beschneidung nicht länger unbedingt notwendig sein (Weber II, 39). Es gibt nicht länger Griechen und Barbaren, Juden und Heiden, es gibt nur Gläubige und „Welt". Natürlich kennen auch die Mysteriengemeinschaften Grenzen. Gewöhnlich sind dieselben aus den alten, bei Opfer und Kult gültigen Beschränkungen hervorgegangen: so schließt Eleusis Totschläger und Barbaren aus, das letztere noch ein Rest der Gegebenheitsschranke. Auch die Bedingungen des Zutritts: Fasten, Keuschheit usw. sind keine andere als die für gottesdienstliche Handlung im allgemeinen geltenden (§ 49).

Hinzufügen muß man noch die Verpflichtung des Stillschweigens; man hat sie im Altertum so gut gewahrt, daß unsere Kenntnisse darüber beträchtlich eingeschränkt sind. *Χρυσέα κλῇς ἐπὶ γλώσσᾳ* [3]. Übrigens wird dieses Schweigen weniger durch indiskrete Mitteilungen gebrochen, als durch Nachahmung, wie jene, die die Verbannung des Alkibiades zur Folge hatte [4]. Wie die Mysterien selbst war auch ihre Verbreitung keine theologische, sondern eine wesentlich praktische Angelegenheit.

Wie groß auch der Spielraum, den die Mysterien ließen, gewesen sein mag, so wagte Nero nicht, ihnen in Eleusis bei-

---

[1] Vgl. J. de Zwaan, Antiek syncretisme en hedendaagsche zendingsvragen, Mededeelingen Ned. Zendelinggenootschap, 1929, 3.

[2] Gal. 3, 27 f.

[3] Sophokles, Oedipus auf Kolonos, 1052. M. P. Nilsson, Die eleusinischen Gottheiten, 79. Dieses Schweigen lastet besonders schwer auf den Novizen, den *σειγητάι* auf der bacchischen Inschrift von Torre Nova, A. Oepke, AR, 31, 1934, 42. — Zwei Bewohner von Akarnanien, die sich im Jahre 200 v. Chr. in Eleusis in die Versammlung der Eingeweihten verirrt hatten, wurden getötet. Die Folge: Krieg zwischen Athen und Akarnanien. — M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Rel., I, 68. — Leipoldt, Dion., 25 ff.

[4] Plutarch, Alcibiades, 26.

zuwohnen [1]. Unreine konnten nicht eingeweiht werden. Daher warf Celsus in seiner Widerlegung des Christentums diesem mit Bitterkeit vor, es rufe Sünder zu seinen *teletai* [2].

Der eigentliche Kult der Mysteriengemeinschaft soll später besprochen werden. Hier sei nur erwähnt, daß ein heiliges Geschehen als „Heilsgeschichte" wiederholt und über die Mitglieder ausgebreitet wird. Im Zentrum dieser Geschichte steht die Gestalt des Heilandes (§§ 12, 61, 73).

7. Noch kräftiger hebt der Bund sich von der „Welt" ab in der Form der *Mönchsgemeinschaft.* Die Macht der Geweihten (§ 29) soll hier vom Bunde gehütet und genährt werden. Dabei ist zu beachten, daß sie den Charakter der Polarität trägt. Ein Mönch ist zunächst ein Einzelner, einer, der allein ist. Seine Mächtigkeit ist mit seiner Einsamkeit eng verbunden. Dann sucht aber die eine Macht die andere: die Hütten der Anachoreten *(Lauren)* bilden zusammen ein *monasterium, coenobium, claustrum.* In einzelnen Fällen schließen auch die Klöster sich zu einer Art Klosterstaat zusammen (Athos). — Das Kloster ist eine Gemeinschaft im vollsten Sinne: eigene Kirche, eigener Ackerbau, eigenes Handwerk, eigene Verwaltung und eigener Friedhof. Die Einweihung trägt die Züge der Stammes- und Mysterieninitiation.

Im übrigen aber tritt hier der Charakter des Bundes scharf hervor. Die Mächtigkeit, die in der „Welt" nicht erworben werden kann, verwirklicht sich hier. Gemeinsame Heiligkeit wird im ununterbrochenen Kult, gemeinsame Sittlichkeit in der Befolgung der *consilia,* nicht bloß der *praecepta evangelica,* erreicht. Damit wird wesentlich sogar die Kirche als „Welt" erkannt, und jede Gemeinschaft außer der klösterlichen als machtlos bezeichnet. *Patres, fratres* und *sorores* sind hier bloß geistliche Titel [3]. Die Ordnung der Geburt ist von derjenigen der Weihe völlig verdrängt. Es stirbt Schwester Theresia, „in der Welt" N. N. Und der Priester der Kirche gilt als „Weltgeistlicher". Das Heil im eigentlichsten Sinne ist nur zu finden in der *ecclesiola in ecclesia,* die Klostergemeinschaft heißt. Von dort verbreitet es sich über Kirche und Welt (§ 29).

---

[1] Sueton, Nero, 34. Leipoldt, Dion., 59.

[2] Nock, Conversion, 206.

[3] Auch dies eine Anwendung des :„Wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder . . . ."

Im Buddhismus hat der Mönchsbund Weltbedeutung erlangt. Ausgegangen, wie auch das Christentum, vom losen Verhältnis zwischen Lehrer und Jüngern (§ 28), entwickelt sich hier die Gemeinschaft zu einem riesigen Mönchsbund. Der Buddhismus hat die Form der Gegebenheit abgestreift und die Form der Kirche nicht gefunden. Die Laien gelten ihm nur als „Verehrer“, und werden durch keinerlei organisatorisches Band zusammengehalten. Insofern bildet der Buddhismus nur die folgerechte Fortsetzung der indischen Praxis, derzufolge man, nach vollbrachter Heirat und Kinderzeugung, sein Haus verläßt, um als Waldasket in der Einsamkeit zu leben. Ursprünglich sammelten sich die buddhistischen Mönche in der Regenzeit, in der das Herumfahren und Betteln unmöglich war. Dann entstanden die Klöster zu Tausenden. Die „Welt“ ist hier prinzipiell und endgültig entmächtigt. Gemeinschaft kann es nur außerhalb der Welt geben [1]. Das Haus, das Heim der Familie, der Herd des Geschlechts, die Wohnstätte der Macht, sind hier zum Anstoß, zum Ärgernis geworden. Wer wahre Gemeinschaft sucht, muß „hinausgehen“. Das ist sogar der Name *(Pabbajja)* für die niedere Ordination [2]. Der Buddhismus machte eine Gemeinschaft aus dem: „So gehe er hinaus von seinem Hause“ des Brahmanen [3]; der Anschluß an die Gemeinde [4] ist ein „Gehen von der Heimat in die Heimatlosigkeit“ [5]. „Eng beschränkt ist das Leben im Hause, eine Stätte der Düsternis; Freiheit ist im Verlassen des Hauses“ [6]. Die wahre Gemeinschaft fordert das Aufgeben der, zur falschen Gemeinschaft herabgewürdigten, „gegebenen“.

§ 35. DIE SEKTE.

J. Lindeboom, Stiefkinderen van het Christendom, 1929. – E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften I), 1919.

1. Die primitive Welt kennt keine spezifisch religiösen, sie kennt nur heilige Gemeinschaften. Sie kennt auch keine spezifisch reli-

[1] Das Christentum ist dieser Entwicklung nur mit knapper Not entgangen!

[2] H. Oldenberg, Buddha [6], 1914, 394 ff.

[3] Oldenberg, 396.

[4] Die dafür dann auch wieder prinzipiell den „gegebenen“ Unterschied der Kasten nicht anerkennt, Oldenberg, 170.

[5] Oldenberg, 398. [6] Oldenberg, 403.

giösen Handlungen, nur heilige. Eine besondere Pflege des religiösen Lebens, sei es einzeln, sei es in Gemeinschaft, ist ihm fremd. Scipio, der vor Tagesanbruch zum Kapitol geht, um dort in der *cella Jovis* zu meditieren, „als beriete er sich mit Jupiter über den Staat", war eine sehr seltene Ausnahme, die das Staunen wachrief [1]. Die Sekte ist die erste Gemeinschaft, die spezifisch religiösen Zwecken gewidmet ist und sich nicht nur von der gegebenen Gemeinschaft, sondern von der „Welt" überhaupt abtrennt. Die Sekte ist also nicht ein Bund, der sich von der Kirche losmacht (das ist sie erst in zweiter Linie); zunächst ist sie ein Bund, der sich von der Gemeinschaft losmacht, um das religiöse Heil auf eigene Weise zu erwerben. Als solche verschanzt sie sich hinter die reine religiöse Gegebenheit; sie trägt ihr eigentliches Dasein im Absoluten in den religiösen Sinn. Zu diesem Zweck muß sie alle anderen Bindungen lösen, insbesondere die des Blutes und der Familie. Die Sekte will der „Rest" Israels sein, der sich bekehrt und sich dadurch von der Gemeinschaft des Volkes als Volk freimacht. So ist denn auch die Vereinigung der Pharisäer nur ein Versuch, diesen Rest zu verwirklichen, die Bekehrung zu vollenden und vom Sozialen zum Individuellen zurückzukehren (Bleeker, Inleiding, 149) [2].

Die Sekte ist nicht ein religiöser Bund, der aus einer andern religiösen Gemeinschaft (der Kirche) ausscheidet; sie scheidet aus der Gemeinschaft überhaupt aus, und macht die Religion zum Sonderzweck neben dem allgemeinen Lebenszweck. Auch die Mysteriengemeinschaft tat etwas Ähnliches, und es gibt Mischformen von Sekte und Mysteriengemeinschaft, wie den Orphismus, der, da er sich von der sozialen und religiösen Gemeinschaft absonderte, häretischen Charakter annahm. Der Orphismus besitzt ein heiliges Schrifttum und eine eigene Lehre; er ist die Religion der Erwählten, d. h. der Armen [3]; er predigt die Bekehrung und verschmäht die gemeinhin verbreiteten Sitten und Gebräuche; er ist „ohne Väter und ohne deren Götter, ohne

[1] Gellius VI, 1, 6.

[2] O. Holtzmann, AR 29, 1931, 1 ff.

[3] Jedermann weiß, daß im Christentum allgemein die Armut ein wesentlicher Zug der Sekte ist; vgl. Lindeboom, Stiefkinderen, 92 f. Der Häretiker Willem Cornelisz erklärt, daß eine arme Prostituierte mehr wert sei als eine reiche sittsame Frau.

Erbschaft"[1]. Das Mysterium faßt jedoch das Leben im allgemeinen kosmischer, einheitlicher auf als die Sekte, die die Welt sein läßt, um in der Stille selig zu werden. — Das Wort *Sekte* kommt nicht von *secare*. sondern von *sequi*. Die Sekte ist eine religiöse Partei, eine *αἵρεσις*, wie das griechische Wort lautet, d. h. eine Wahl, eine Richtung. Sie ist die reinste Form des Bundes, die wir kennen. Die Nasiräer und die Christen sind Sekten, gemessen an der Gemeinschaft des Judentums[2]; aber auch die Pharisäer und Sadduzäer, die Motazıliten im Islam. Sie sind grundsätzlich Schismatiker, gehören zum „Typus der Abgeschiedenheit" (WACH, 8). Aber sie trennen sich von einer jeden Gemeinschaft, primitiv-allgemein, religiös-national, wie auch kirchlich, nicht von irgendeiner bestimmten Gemeinschaft. Das Korrelat von Sekte ist also nicht Kirche, sondern Gemeinschaft; sie ist die äußerste Konsequenz des Bundes.

2. Die Sekte huldigt einer abweichenden *Lehre*, einer anderen kultischen *Sitte* als die Gemeinschaft, von der sie sich abscheidet. „Falsche Lehrer führen Absonderungen (*αἱρέσεις*) zum Verderben ein"[3]. Die Abweichung in der Lehre oder im Kult ist aber phänomenologisch nicht das Bestimmende. Es ist nur die Kundgabe einer Gesinnung, einer sektiererischen Einstellung. Das Christentum dem Judentum und der römischen Gemeinschaft gegenüber, die Reformation, gemessen an der römischen Kirche, der Buddhismus an der indischen, der Islam an der arabischen Gemeinschaft, waren alle Sekten, sind aber alsbald zu Kirche, Mönchsgemeinschaft oder Nationaleinheit geworden. Was die Sekte zur Sekte macht, ist die sektiererische, häretische Gesinnung. Anhänger der *αἵρεσις* sind eben Häretiker. Ein *αἱρετικὸς ἄνθρωπος* ist ein „verdrehter" Mensch und man soll ihn meiden[4]. „Ketzerei" betrifft nicht bloß die Meinung, sondern das Leben; sie ist eine Sünde. Spaltung von seiten des Ketzers, bedeutet sie Exkommunikation von seiten der Gemeinschaft. Dem Mittelalter gelten auch sittliche Verfehlungen wie

[1] Nilsson, Gesch. der griech. Rel. I. — Nilsson, The age of the early Greek tyrants (Dill Mem. Lecture, Belfast), 1936. — Nock, Conversion, 32. — W. K. C. Guthrie, Orpheus and the Greek Rel., 1935.

[2] Apgesch. 24, 5; 28, 22.

[3] 2. Petr. 2, 1 (Übers. Weizsäcker).

[4] Titus 3, 10.

der Sadismus als Ketzerei [1]. — Nichtsdestoweniger kann keine Gemeinschaft in ihrem Wesen verstanden werden ohne Hineinbeziehung der Sekten, die sich von ihr abgetrennt haben [2]. Das Leben der Gemeinschaft ist in ihnen übergeflossen. Der in der Gemeinschaft aktuell Stehende aber kann dies nicht einsehen; für ihn ist die Zugehörigkeit zur Sekte eben der Beweis einer andern Einstellung, einer fremden Mächtigkeit. Da schwingt man sich höchstens zur Erkenntnis auf: „Es muß ja *αἱρέσεις* bei euch geben, damit die Bewährten unter euch offenbar werden" [3].

Häresie ist Kampf zwischen Brüdern. Daher hat die Kirche in ihrer Polemik gegen die Sekten viel mehr Kraft (und bisweilen Haß) entfaltet, als in ihren Angriffen gegen Heiden und Juden. Häresie ist Glaubensgemeinschaft und Kampf zugleich. Man kommt von der gleichen religiösen Gegebenheit her, man bekennt denselben Glauben, aber jeder sieht in der Lehre des anderen nur eine Verneinung des Glaubens. Häresie ist also nicht der Fehler eines anderen, sondern ein Fehler, den man selbst begeht. Das gibt dem Streit zwischen Kirche und Sekte einen tragischen Charakter [4]. — Dort, wo man aus irgendwelchen Gründen keine Ahnung von diesem Konflikt hat, vermehren sich die Sekten; das ist beispielsweise beim Buddhismus in Japan oder beim Protestantismus in den Vereinigten Staaten der Fall.

3. Die eigene Mächtigkeit der Sekte wird als eigenes Charisma, die Wahl als Berufung erlebt. Jede Spur der Gemeinschaft kann dabei ausgemerzt werden zugunsten einer reinen Möglichkeit, die vom Pneuma oder auch vom frommen Willen realisiert werden muß. Entweder die Berufung oder die Leistung bezeugt die Zugehörigkeit. Die eine ist *Erwählung*, die andere *Bekehrung* (§ 80). Beide können auch zusammengehen. Die Geburt aber beweist nichts. Der Sohn Saras triumphiert. Auch das Sakrament, der Ritus gilt extremen Sekten als kraftlos oder wird modifiziert (die Erwachsenentaufe ersetzt die Kindertaufe). Insofern ist die Sekte — phänomenologisch geredet — früher da als die Kirche, die, mit ihr verglichen, eher eine Rückkehr zur primitiven Gemeinschaft bedeutet.

---

[1] Huizinga, Herfstty, 414.

[2] Wach, Religionswissenschaft, 162, 53.

[3] 1. Kor. 11, 19.

[4] Vgl. die schönen Seiten in K. Barth, Kirchliche Dogmatik, I, 1, 1932. 31 ff.

Den Anstoß zur Bildung eines Bundes geben allerhand Ursachen, unter denen die Erweckung (§ 95) eine wichtige Stelle einnimmt. Eine kräftige Gemütserschütterung nötigt zur Besinnung auf die Stellung Welt und Gott gegenüber und zwingt zum Verlassen des Gegebenen und zum Suchen neuer Möglichkeiten. So die dionysische Bewegung im alten Griechenland, die Schwarmgeisterei des Reformationszeitalters, die Pfingstbewegung usw.

Die Sekte kann ihren eigenen Charakter allmählich wieder verlieren. Sie bleibt aber auch oft demselben treu und bildet ihn noch aus. Diese Ausbildung ist eine immer weitergehende Verengung. Die Forderung der persönlichen Bekehrung, der gleichen Glaubenserfahrung, der reinen Lehre wird immer strenger. Merkwürdig ist in diesem Zusammenhang die Entwicklung der Anschauungen Jean de Labadies (1610—1674): er suchte eine Gemeinde wirklich Wiedergeborener zu bilden, konnte sich daher an einer Stadt- oder Ortsgemeinde nicht genügen lassen und bildete eine Hausgemeinde, deren Mitglieder ihm als wiedergeborene Christen bekannt waren. So kehrte er in einem weiten Bogen zur primitiven „Familie“ zurück: Gemeinde- und Familienverband in eins. Geistlicher Jubel und Tanz werden sodann in der berühmten Hausgemeinde in Herford die Merkmale der nunmehr erreichten vollkommenen Liebeskommunion. Die Ehen der der Sekte Angehörigen mit Nichtangehörigen werden für nichtig erklärt, neue Ehen geschlossen, deren Kinder der Erbsünde ledig sein sollen. Zwischen den wirklich von Gottes Gnade Erfaßten und solchen, bei denen diese Gewißheit noch nicht vorhanden war, wurde nach Labadies Tode scharf geschieden: die erste Kategorie besteht aus *frères et soeurs*, die Mitglieder der zweiten werden als *monsieur* oder *seigneur* angeredet. Sogar die Anrede an Gott richtet sich nach der Heilsgewißheit: die Brüder dürfen ihn „Vater“ nennen, die übrigen nicht [1].

Die Welt wird immer größer, die Gemeinde, die *Nova Sion*, das wahre Israel, das Reich des Geistes immer kleiner, je nachdem, wie das „Prinzip der separierten Heiligungsgemeinde, die den Staat duldet, aber möglichst jede Berührung mit ihm vermeidet, die Gemeinde durch Kleidung, Sitte, Gruß, Konnubium, Ex-

[1] H. Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche namentlich der Niederlande, 1879, 240 ff.

kommunikation streng von der Welt getrennt erhält"[1], durchgeführt wird. Eigentlich steckt in dieser immer weitergehenden Verfeinerung, Verengung, Befestigung der Mächtigkeit der Sekte eine geheime Sehnsucht zur Auflösung aller und jeder Gemeinschaft, zur Rückkehr in die Einsamkeit, die vor Gottes Angesicht ist (LOHMEYER, 44 f.). „Mächtig ist nur, wer allein ist." „Jede Gemeinschaft macht gemein"[2]. Die Angst der Einsamkeit wird zur Wollust, die natürliche Ohnmacht der Verlassenheit von allem Gegebenen zur unerhofften, aber desto seligeren Möglichkeit der Allmacht.

§ 36. DIE KIRCHE.

R. BULTMANN, Glauben und Verstehen, 1933. – H. FRICK, Romantik und Realismus im Kirchenbegriff, 1929. – E. PETERSON, Die Kirche, 1929. – K. L. SCHMIDT, Die Kirche des Urchristentums (Festgabe für A. Deißmann)², 1927. – E. KÄSEMANN, Leib und Leib Christi, 1933. – H. LINDROTH, Kyrkans Väsen (Svensk. Teol. Kvartalsskrift, 19, 1943, 1.) — G. VAN DER LEEUW, Description phénoménologique de l'Eglise (Le monde non chrétien, N. S. 17, 1951, 15).

1. Der israelitische קהל war Volksversammlung und Kultgemeinschaft zugleich[3]. Das griechische Wort für den Begriff ist *ἐκκλησία* (BULTMANN, 162 f.). Als Jesus sich seine Jünger wählt und einem unter denselben eine Sonderstellung zuweist (Matth. 16, 18), ruft er also nicht nur die Gleichgesinnten zusammen, noch auch schafft er ein bloßes Lehrer-Jünger-Verhältnis, wie wir es bei Buddha fanden. Seine Stiftung einer Ekklesia „ist zu verstehen aus seiner Gesamthaltung seinem Volk gegenüber, in dem, für das, gegen das er ein Zwölferkollegium als eine besondere כְּנִישְׁתָּא gesammelt und beauftragt hat, den קְהַל־יְהוָה darzustellen" (SCHMIDT, 291 f.). Die Zwölfe sind die Jünger, aber sie sind vor allen Dingen das Volk, das wahre Israel (PETERSON). Es ist das „dritte Geschlecht", das „neue Volk", von dem die christlichen Apologeten und die heidnischen Polemiker der ersten Jahrhunderte sprachen[4]. Das Pfingstereignis bringt der Jünger-

[1] Wie E. Troeltsch von den Täufern sagt, was aber von manchen andern Sekten gleichfalls gilt, Kultur der Gegenwart I, IV, 1², 510.

[2] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse.

[3] Gen. 49, 6. 1. Kön. 12, 3. 1. Kön. 8, 14. Lev. 4, 13. Num. 16, 3. Ps. 22, 23. Joel 2, 16.

[4] K. L. Schmidt, Die Polis in Kirche und Welt, 1939, 51. Van

Volksgemeinschaft die Gabe des Heiligen Geistes. Pneumatisches und gegebenes Band werden damit zu einem Bande verwoben, ohne daß je eins von beiden fehlen darf. „Wenn ihr aber Christo angehört, so seid ihr nunmehr Abrahams Same und auf Grund der Verheißung Erben" (Gal. 3, 29; SCHMIDT, 314). Die Kirche ist Volk Gottes im geistigen Sinne, und Leib Christi im realen Sinne. Das heißt: Bund und Gemeinschaft werden zusammengefaßt und aufgehoben in eine höhere Einheit. Weder Zutritt des Menschen noch Gegebenheit seiner Stellung entscheiden, beide sind aber auch nicht unwesentlich; sie finden ihre Begründung wie ihre Bestätigung in der Tat Gottes, der sich „in Christo" (BULTMANN, 170 ff.) zu den Menschen herabgelassen hat, und selbst das Band ihrer Gemeinschaft sein will. Mit anderen Worten, die Kirche ist der „Rest" Israels, der sich bekehrt und verschont wird, — gleichzeitig ist sie der „Leib Christi", ein geistiger, aber sehr realer Leib [1].

Die Kirche ist, vom Augenblick ihrer Entstehung an, immer wieder in Gefahr gewesen, entweder restlos zum „Volke" zu werden (die hierarchische Organisation der Kirche bedeutet ja nichts anderes als eine Fortsetzung des Volksgedankens, von Israel auf das römische Imperium übertragen), oder völlig pneumatisiert zu werden (die meisten Sekten arbeiteten in dieser Richtung). Ihr Wesen aber bleibt nach wie vor weder die als Berufung verstandene Wahl des Menschen, noch seine schicksalhafte Gegebenheit, sondern beides, empfangen als Früchte der Tat Gottes in dem Herrn der Kirche vollzogen [2]. In der irischen Urkirche bedeutet der Vorrang des Abtes über den Bischof eine Rückkehr zur Überlegenheit des Charisma gegenüber dem Prie-

---

der Leeuw, Gemeenschap, Gezag, Geloof, passim. Idem, De botsing tusschen Heidendom en Christendom (Med. K. Ned. Ak. v. Wetensch. Afd. Lett, N. R., 9, 5, 1946; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953, 166).

[1] Eine naturhaft reale Gemeinschaft. Vgl. Röm. 12, 5; 1. Kor. 10, 17; Koloss. 1, 18, 24. Vgl. den Gedanken der Übertragung der Heiligkeit des einen Gatten auf den anderen (1. Kor. 7, 8 ff.; 6, 15 f.). Vgl. Lietzmann, Gesch. der alten Kirche, 1, 138 f. Barth, Kirchliche Dogmatik, I, 2, 1936, 105, und den sehr charakteristischen Briefwechsel zwischen A. von Harnack und E. Peterson, in Hochland, 30, 1932—33, 111 ff. W. Maurer, Bekenntnis und Sakrament, I, 1939.

[2] Vgl. G. P. Wetter, La catholisation du Christianisme primitif (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 7, 1927).

steramt; wie man weiß, wurde zur Zeit des Apostels Paulus viel darüber gestritten [1]. Dagegen zeigt der dem Kapitel in der Apsis der Kirche zugeteilte Platz, den ursprünglich das Presbyterium einnahm, daß die mönchische und charismatische Ordnung in die kirchliche und priesterliche Ordnung eingeschaltet ist.

Als Volk ist die Kirche die Fortsetzung der Gemeinschaft, aber der berufenen Gemeinschaft, des auserwählten Volkes. Als Bund ist sie die Weiterführung des Mysterienbundes, der sich um die Gestalt und das Leben des „Herrn“ bildet, aber eines Bundes, dessen Geheimnis teilhat an dem Geheimnis der Gegebenheit der Welt und des Lebens eines Jeden. In der Sprache der alten Christenheit: die Kirche, die auf einen schwachen Menschen, Petrus, auferbaut wird, kann von der Hölle nicht überwältigt werden [2].

2. Eine Kirche gibt es nur im Christentum. Weder die buddhistische Mönchsgemeinschaft noch die auf dem bloßen Prinzip der Übereinstimmung ruhende Gemeinschaft des Islam (Wach, Religionssoziologie, 51), noch auch die Volksgemeinschaft des Judentums verdienen den Namen einer Kirche. Diese historische Tatsache hängt aber mit dem Wesen der Kirche eng zusammen. Sie ist aus der konkreten historischen Situation hervorgegangen, die die Verwerfung Christi durch die Juden und die darauf erfolgte Hinwendung zu den Heiden mit sich brachten (Peterson). In dieser konkreten Situation liegt einerseits der Übergang von der Gemeinschaft zum Bunde, andererseits aber die Zusammenfassung der in Bünden mancherlei Art sich auslebenden heidnischen Religiosität zu einer in neuer Weise gegebenen Gemeinschaft. Die Kirche ist Heidenkirche, aber die Seligkeit ist aus den Juden.

Damit ist schon gesagt, daß die Kirche, wie sie im Bewußtsein der Gläubigen lebt, ihrem Wesen nach aus der Phänomenologie herausfällt. Sie ist der Leib Christi und entzieht sich als solcher jedem Verstehen. Sie ist selbst erst die Voraussetzung allen Verstehens. Zwar ist sie auch Volk und Bund, aber immer nur unter der Voraussetzung der Anwesenheit Christi, des „Herrn“, der

---

[1] Vgl. F. Heiler, Altchristliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, 1941, 125.

[2] Vgl. die schönen Worte Jacques Maritain's, Religion et Culture, 1930: „La grande gloire de l'Eglise c'est d'être sainte avec des membres pécheurs“ (61).

das Band sowohl im Zusammenschluß (Berufung, Erwählung), als in der Gegebenheit (Schöpfungsmittler) ist. Darum ist sie sichtbar-unsichtbar, menschlich organisiert und mystisch belebt, geistig und kosmisch. Sie wird nicht konstatiert, sondern geglaubt. Und es ist kein Zufall, daß wir gerade hier zum erstenmal in unseren Ausführungen dem *Glauben* begegnen (BULTMANN, 172). Wie es auch Gertrud von Le Fort in ihren ***Hymnen an die Kirche*** zum Ausdruck bringt: „Ich bin in das Gesetz deines Glaubens gefallen wie in ein nackendes Schwert“[1]!

Die Kirche, obwohl in der irdischen Gegebenheit gebaut, ist in der göttlichen Möglichkeit gegründet. Bis zu ihrer Erhebung zur *ecclesia triumphans*, bzw. bis zu ihrer Auflösung in die *communio sanctorum*, ist sie das Salz der Erde, der eigentliche Grund des Fortbestehens der Welt. Der Leib Christi trägt den Leib der Erde. Daher die Würde der Kirche und der ihr Angehörigen. Die Heiligen werden die Welt richten[2]. Der Gedanke der Gemeinschaft erreicht hier fast seinen höchsten Gipfel. Das Ziel der Universalgeschichte ist nichts anderes als die Kirche:

> Wenn du einen Tag verstummtest, so würden sie auslöschen,
> und wenn du eine Nacht schliefest, so wären sie dahin!
> Denn um deinetwillen lassen die Himmel den Erdball nicht
> fallen: alle, die dich lästern, leben nur von dir[3]!

Die Gemeinschaft, die in der Kirche gegeben ist, hat metaphysische Bedeutung, ihre Grenzen sind weltenweit, ihr Wesen das Wesen Gottes selbst, die Liebe Christi. Die primitive Gemeinschaft des Geschlechts mit den Toten lebt hier verklärt fort: die Gemeinschaft mit Gott schließt diejenige mit den Toten ein, das Band der Kirche bindet über das Grab hinaus. Die Kirche ist die Jungfrau, die Braut, der Thron und Schoß Gottes, eine jungfräuliche Mutter, die immer neu den Glaubenden gebiert[4]: „Spon-

---

[1] Le Fort, Hymnen an die Kirche, 15.

[2] 1. Kor. 6, 2. „Kirche ist ein ‚eschatologisches‘ Faktum; d. h. die Kultusgemeinde versteht sich selbst nicht als ein weltliches Phänomen, sondern als ‚jenseitiges‘“ (BULTMANN, 154).

[3] Le Fort, Hymnen an die Kirche, 22. — Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche, II, 40 ff.

[4] Vgl. F. C. Conybeare, Jungfräuliche Mutter und jungfräuliche Kirche, AR IX, 1906. – Harnack, Dogmengeschichte I, 787 f. Vgl. Luthers Lied „von der heiligen christlichen Kirche“: „Sie ist mir lieb, die werte Magd“ usw. Das „neue Volk“ ist aus dem Sakrament der Taufe entstanden und ist also göttlichen Ursprungs, Lietzmann, ibidem

sum esse Christum, sponsam ecclesiam ex qua venerando patri spiritales filii per dies singulos procreantur"[1]. Das Bild der Mutter (§ 10) zeigt sich wieder unseren Augen, aber einer Mutter, deren Mächtigkeit in der zeugenden Tat des Vaters ruht.

3. Dir Kirche, wie sie geglaubt wird, hat den Charakter der Katholizität. Katholisch, das bedeutet nicht an erster Stelle, daß die Kirche die Welt umfaßt, sondern, dem ursprünglichen Sinn des Wortes nach, daß sie eine Ganzheit ist, ein Organismus, dessen Haupt Christus ist. Die Katholizität geht nicht sowohl auf die Ausbreitung als auf die Allgenügsamkeit der Kirche. Wo Christus ist, da ist die katholische Kirche, sagte Ignatius. Als katholisch ist die Kirche, der Leib Christi, in ihrem Haupte mit der Allmacht der Welt organisch verbunden. Daraus folgt dann allerdings die Allumfassendheit der Kirche, aber als Aufgabe *(Mission)*, nicht als Tatsache. Denn auch wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, da ist Er, und da ist die katholische Kirche.

In der Katholizität der Kirche liegt ihre Einheit wie ihre Heiligkeit. In ihr ist vollzogen, was in den andern Gemeinschaften und Bünden erst angelegt war: das Wesen der Gemeinschaft, „das heilige Gemeine", ist nicht das bloße Zusammensein, die Geselligkeit, zu der man aus der Angst flieht. Es ist vielmehr ein Anderes, in der Summe der Mitglieder nicht Gegebenes, das ein neues Organon schafft. Und dieses Andere ist das Erste und Letzte, das Wesen und der Urgrund aller Dinge.

§ 37. NATION, VOLK, STAAT UND MENSCHHEIT.

E. Dürkheim, Les règles de la méthode sociologique [7], 1919. – M. Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1928. — A. de Quervain, Die theologischen Voraussetzungen der Politik, 1931. — Othmar Spann, Gesellschaftslehre [2], 1923. — Carl Schmitt, Politische Theologie [2], 1934. — F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887.

1. Aus dem bisher über heilige Gemeinschaft Gesagten geht das Recht wie die einseitige Übertreibung der sog. *soziologischen Schule* klar hervor. Daß Religion keine Privatsache ist, daß das

— das Taufbecken ist der Mutterschoß, aus dem die Kirche zur Welt kommt: O. Casel, Die Kirche als Braut Christi (Theol. d. Zeit, 2.—3. Folge, 1936), 19.

[1] Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, 19.

Gemeinschaftliche und die Kollektivität in der Welt der Religion einen außerordentlich breiten Raum einnehmen, ja, daß das Suchen der Macht wesenhaft mit dem Fliehen der Einsamkeit zusammenhängt, ist Tatsache. Um so weniger aber haben wir Grund, das Religiöse in das Soziale aufgehen zu lassen. Das heilige Gemeine ist nicht heilig, weil es gemein, sondern gemein, weil es heilig ist. Die Menschheit verehrt nicht sich selbst, indem sie Gott verehrt, sondern sie verehrt Gott, indem sie sich gleichsam zusammennimmt. Die soziologische Hypothese ist eigentlich nur eine neue Form der Feuerbachschen, welche, wie wir sahen (§ 8), schon von Xenophanes stammt: der Mensch macht sich einen Gott nach seinem Bilde; das Bild ist hier aber nicht das des Einzelnen, sondern dasjenige des Ganzen. Das ist natürlich alles ganz richtig .... „nur schade, daß der Lebensnerv der Heiligkeit dabei fortfällt. Denn sie besteht nicht in dem Gesellschaftszusammenhalt oder kühner Hypostasierung des Geistes des Gemeinfühls; sondern sie besteht hartnäckig in einer Irrationalität. Nimmt man sie fort, dann ist die Religion machtlos“ (Söderblom, Gottesglaube[1], 210; vgl. Wach, Religionssoziologie, X).

2. Die Heiligkeit haftet der Gemeinschaft an, auch wenn sie sich vom Stamm zum *Staat* und zur *Nation* entwickelt und damit allmählich säkularisiert. Die Heiligkeit wird dadurch lange bewahrt, daß der Staat anfänglich Stadt ist, *polis* (§ 57), und die Mächtigkeit des Ortes mit derjenigen der Gemeinschaft zusammenfällt. Diese Stadtgemeinschaft kann zum Weltreich werden und dennoch wesentlich Stadtgemeinschaft bleiben, wie das *Imperium romanum* und eigentlich jedes Reich bis auf das Aufkommen der Nationen auf der Vorherrschaft einer Stadt oder eines Stammes beruht. Die Macht ist dabei konzentriert in der Gestalt des Herrschers, dem eine fast göttliche Würde eignet (§ 13). Der Begriff der Nation aber ersteht erst sehr spät, als Zusammenfließung des Stammes- und des Imperiumgedankens. Zu ihr gehört neben der nicht einmal so wichtigen Blutverwandtschaft das gemeinsame historische Erlebnis, das Zusammengelebthaben. Das jüdische Volk ist das erste historische Beispiel einer Nation. Die andern Völker des Altertums sind entweder Stämme oder Reiche. Beide halten sich für die eigentliche Welt, und ihre Herrscher haben kosmische Bedeutung. Ägypten und Babylon sind die Welt, aber sie sind keine Nationen. Israel, bedrängt

unter den Völkern, erlebt die Mächtigkeit des Volkes als eine eigene, nationale. Dasselbe Verhältnis besteht in bezug auf das deutsche Kaiserreich und die seit der Renaissance aufkommenden europäischen Nationen: die Schweiz, die Niederlande, Frankreich usw. Oft kämpft die Stammesmächtigkeit noch sehr lange gegen den neuen Nationsgedanken an (Partikularismus), oft wird er vom Reichsgedanken verdrängt (Imperialismus).

Die Mächtigkeit der Nation gilt, trotz aller Säkularisation, immer noch als heilig. Das zeigt sich in Zeiten großer Erregung. Dann baut man ein *autel de la patrie* oder man ruft, in Kriegsgefahr, den Gott der Nation an [1]. Das ist vom Standpunkte des aufgeklärten, deistischen Gottesglaubens, eine Albernheit, gemessen am katholischen, kirchlichen Glauben sogar eine Sünde. Aber phänomenologisch hat es eine urtümliche Richtigkeit. Es ist eben ein Versuch, die eigene Mächtigkeit in möglichst enge Beziehung zur Macht schlechthin zu bringen. *Nationalismus* ist immer religiös. Das großartigste Beispiel dieses religiösen Nationalismus sind wiederum die Juden. Israel ist nicht der Stamm oder das Reich, dessen Grenzen die Grenzen der Welt sind oder doch sein sollten. Es ist ein Volk unter Völkern. Aber unter diesen allen ist es erwählt, Gott ist sein Gott. Das Volk ist Gottes Volk. Und der Gott des Volkes ist auch der Gott der gemeinsam erlebten Geschichte: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der das Volk aus Ägypten, aus dem Diensthause geführt hat. — Was wir aber, phänomenologisch, beschreiben als einen großartigen Versuch sich Gottes Macht anzueignen, gilt dem Gläubigen selbst als eine großartige Tat Gottes, der sich sein Volk erwählt.

3. Nationalität und Autorität bilden zusammen einen einzigen Gegenstand: den Staat, der damit einen religiösen Charakter annimmt. Der Staat besitzt nicht nur seine eigenen Götter, sondern er ist selbst Gott. Carl Schmitt hat in überzeugender Weise gezeigt, daß die Ideologie des Staates, die *Staatsräson*, nichts anderes als säkularisierte Theologie ist: ob es sich um Gesetzgebung, um die Exekutivgewalt, um Polizei, Sozialfürsorge, um Justiz und höchste Instanz samt Gnadengesuch handelt, überall tritt einem der Staat in den Weg; „die ‚Omnipotenz‘ des moder-

[1] Persien kennt himmlische Stellvertreter der verschiedenen Völker. Vgl. A. Bertholet, Der Schutzengel Persiens (Orient. studies in honour of Daturja Sabeh. C. E. Parry, 1934), 34 ff.

nen Gesetzgebers ist nicht nur sprachlich aus der Theologie hergeholt". (SCHMITT, Polit. Theol., 51). Das ist auch der Grund für die immerwährende Feindschaft zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Staat, eine Kontroverse, die nicht zwei fremde Mächte, sondern zwei numinöse Größen aneinander geraten läßt. Soweit wir es überschauen können, nimmt der offenkundige Konflikt seinen Anfang im Babylonien Hamurabis, wo sich dem „Tempel" gegenüber der „Palast" erhob, zwei feindliche Mächte[1]. Die Feindseligkeit spitzt sich zu, als das religiöse Bewußtsein in der christlichen Kirche eine festere Form annimmt, zugleich als Gemeinschaft und als Autorität. Nun kann Augustinus sein eindrucksvolles Bild vom Ringen der beiden Reiche miteinander, des Reiches Gottes und des Reiches menschlicher, weltlicher Macht, entwerfen. In dieser Welt mischt sich das eine mit dem anderen, bis das Jüngste Gericht die endgültige Trennung vornehmen wird[2].

Das Christentum hat also den großen Bruch verursacht und hat durch seine Predigt vom Reiche Gottes den Staat auf das eigentliche Gebiet zurückgewiesen, wo er seine Macht ausübt. Die primitive oder die antike Gemeinschaft kennt kaum diesen Dualismus: ihre Religion ist kollektiv-sozial, die politische Gewalt hat religiösen, göttlichen Charakter. Als die Christen sich weigerten, dem Genius des Kaisers Opfer darzubringen, gaben sie das Signal zu einem Bruch; die religiöse Idee warf dem *imperium romanum* und der Einheit von Kirche und Staat den Handschuh hin. Die Urchristen zerbrachen die Welt und rechtfertigten so das Wort ihres Herrn: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt"; das brachte ihnen den Vorwurf ein, sie seien ein *odium generis humani* und lehrten eine *prava superstitio*. Sie konnten nicht verhindern, daß sich der Konflikt in den *tempora christiana* fortpflanzte, bald erhob der Papst Anspruch auf die weltliche Macht, während der Kaiser seinen sakralen Beruf verteidigte. Ein echt lebendiger Staat wird stets das Bewußtsein haben, daß er ein Reich im religiösen Sinne des Wortes ist (das letzte Inerscheinungtreten dieser religiösen Berufung des Staates hat eben erst in der Revolution Hitler-Deutschlands unser aller Leben erschüttert), während eine Kirche, die wirklich lebt, sich

[1] F. M. Th. de Liagre Böhl, in Jaarbericht Ex Oriente Lux, 8, 1942, 666 f.

[2] Augustinus, De civitate Dei, I, 35.

stets ihrer Sendung in der Welt und ihrer Verantwortlichkeit dieser gegenüber bewußt sein wird [1].

Diese Verantwortlichkeit verkörpert sich in den Ansprüchen des Reiches Gottes auf die Stelle des Staates. So fragt sich Augustinus: „Was sind die Reiche, in denen Gerechtigkeit fehlt? Sind sie denn etwas anderes als Räuberbanden? Denn Räuberbanden sind nichts anderes als kleine Reiche" [2]. Der Konflikt wird denn auch bald offenbar. Wir haben ihn in den Beziehungen zwischen der ersten Christenheit und dem römischen Imperium festgestellt und können ihn bis in unsere heutige Zeit hinein verfolgen; der Kirchenkampf in Deutschland bedeutete nur eine Wiederholung des Zusammenstoßes des Urchristentums mit dem römischen Reiche und der letzte Weltkrieg selbst war im Grunde nur ein Widerstand der Welt gegen das zur Religion gewordene Staatswesen und gegen den vergöttlichten Staat. Andere Beispiele dafür findet man im China des 17. Jahrhunderts und im modernen Japan. In letzterem bedeutet *matsurigoto* zugleich Kaiserherrschaft und Kaiserkult. Objekt und Subjekt dieses Kultes ist allein Japan selber; seine treibende Kraft liegt nur im Glauben des Volkes an sich selbst. Es besteht völlige Religionsfreiheit, sofern nur jeder an bestimmten Tagen an den Feierlichkeiten des Staatskultes teilnimmt. Das schließt in sich einen Glauben an die absolute Obergewalt des Staates und gleichzeitig die absolute Ergebenheit dem Kaiserhaus gegenüber. Dies mußte aber notwendigerweise dahin führen, daß die christlichen Japaner einem schweren Gewissenskonflikt unterlagen, dem sich die Katholiken leichter entzogen haben als die Protestanten. Ebenso nahmen im 17. Jahrhundert die franziskanischen Missionare in China diesen Konflikt bedeutend ernster als ihre Mitbrüder vom Orden Jesu [3]. — Keine Schwierig-

[1] Vgl. van der Leeuw, Gemeenschap, Gezag, Geloof. – Idem, Botsing tusschen Heidendom en Christendom. — J. P. Steffes, Religion und Religiosität im Zeitalter des Hochkapitalismus, 1932.

[2] Augustinus, De civ. Dei, IV, 4. — Das Naturrecht in seiner liberalen wie katholischen Form ist nur ein Weg, die Ansprüche der Kirche auf den Platz, den der Staat einnimmt, zufriedenzustellen. Man nimmt seine Zuflucht dazu, als in der Theologie die Natur den Platz der Schöpfung einnimmt (De Quervain, 40). Augustinus, De civ. Dei, XV, 16. Vgl. José Ortega y Gasset, Über das römische Imperium, 1943.

[3] R. Pettazoni, Religione e politica religiosa nel Giappone mo-

keit entsteht da, wo die religiöse Gemeinschaft bei ihrem ursprünglichen Bestreben, sich mit der politischen Gemeinschaft zu identifizieren, geblieben ist; als Beispiel: das gegenwärtige Indien Gandhis. Dort ist das einzige Bild des Göttlichen im großen Tempel von Benares nur eine ungeheure Landkarte der „Mutter Indien“ und die Religionen sieht man als Naturerzeugnisse an, demzufolge sich jeder an die seinige zu halten hat [1].

4. Die Sozialordnung kann Ausdruck bestimmter Mächtigkeiten sein. *Stände* und *Kasten* haben einen eigenen religiösen Wert. Das Rittertum im Mittelalter lieferte das schönste Beispiel bis die neuzeitliche Schwärmerei für die Arbeiterschaft uns daran erinnerte, daß auch diese religiösen Wertungen keineswegs der Vergangenheit angehören. Die Kaste ist oft ein Stamm, der sich einem fremden Volksganzen entweder als Herrscher oder auch als Paria eingeordnet hat (WEBER II, 14 f.). Wie abgrundtief die Trennung zwischen den Kastenmächtigkeiten in Britisch-Indien ist, wissen wir ja (vgl. auch § 2). Sie schließt z. B. Kommensalität aus: schon wenn ein Paria die Mahlzeit eines Brahmanen erblickt, wird sie beschmutzt. Heirat zwischen Angehörigen ungleichwertiger Kasten ist strenge untersagt. Als während einer Hungersnot die englische Behörde Garküchen einrichtete, mußten die Tischplätze der höheren Kasten durch Kreidestriche von den übrigen abgetrennt werden [2].

5. In die entgegengesetzte Richtung als die Kasten führt uns der Ausgleich aller Mächtigkeiten, welche die Idee der *Menschheit* mit sich führt. Sie ist allerdings verhältnismäßig jung. Man kann ruhig sagen, daß die Menschheit als solche zunächst von der Stoa, dann vom achtzehnten Jahrhundert entdeckt wurde [3]. Hat doch, nach dem Schillerschen Diktum,

derno, 1934. — W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte, 1935, 13 f., 127 f. — T. Tsudzumi, Die Kunst Japans, 1929, 17. — H. Frick, Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut, 10, 13. — Ed. Spranger, Japanische Kulturfragen (Nippon, 1, 1938, 8). — H. Kraemer, The christian message in a non-christian world, 1938, 259 ff., 395 ff.

[1] Kraemer, 243, 45. — Eine sehr schöne Abhandlung über die Beziehungen von Kirche und Staat im Lichte der Zeitgeschichte bei C. Eschweiler, in Religiöse Besinnung, 4, 1931—32, 72 ff.

[2] E. Senart, Les castes dans l'Inde, 1896.

[3] Das Mensch-sein an sich ist ein Wert in der neuen Komödie. Vgl. die schöne Entwicklungsgeschichte des Begriffs bei MÜHL.

Rousseau aus Christen Menschen geworben. Daß der Mensch als Mensch gewisse Rechte hat (*droits de l'homme!*), daß die Menschheit als solche das stärkste Band ist, das Menschen bindet, daß alle Menschen Brüder sind, wofern nur nicht die Mode willkürlich das Band zerschneidet, — das alles ist Einsicht der Aufklärung. Hier kommt die Menschheit sich selber anbetungswürdig vor. Es ist ja auch kein Zufall, daß die soziologische Theorie, von der wir oben sprachen, aus der Schule des Philosophen hervorging, der in seinen letzten Jahren einen förmlichen *culte de l'humanité* begründet hat: Auguste Comte. Die *Humanité* ist das *Grand-Être*, der Philosoph dessen Hoherpriester.

Eine kultische Ausbildung hat diese Menschheitsreligion in unserem säkularisierten Zeitalter kaum gehabt. Um so mächtiger wirkt noch immer der Zauber der *Humanität*. Sie ist das einzige Verehrungswürdige, das Zehntausenden aus dem Brande aller Mächtigkeiten im neunzehnten Jahrhundert übriggeblieben ist. Bald tugendreich im Sinne der Aufklärung:

> Wen solche Lehren nicht erfreun,
> Verdienet nicht ein Mensch zu sein, —

bald realistisch im Sinne Goethes:

> Alle menschliche Gebrechen
> Sühnet reine Menschlichkeit, —

bald romantisch: jede Mutter eine Maria, — bald auch als „Ehrfurcht vor dem Leben" (Albert Schweitzer) — verblieb sie unserer Zeit, vorzüglich in ihren Leiden. Und da fand sie zu guter Letzt auch noch kultische Formen. Unter dem *Arc de triomphe de l'Étoile* loht die ewige Flamme hervor aus dem Grabe des *Unbekannten Soldaten*, der in seiner Namenlosigkeit die ganze, große, leidende Menschheit vertritt und vor dem sich die Nationen beugen [1].

Die Menschheit ist die einzige Gemeinschaft, die mit der Kirche an Katholizität wetteifern kann. Aber ihr fehlt das Haupt, das die Kirche zum lebendigen Organismus macht [2]. Nur ein einziges Mal geboren, weiß die Menschheit nichts von einer zweiten Ge-

---

[1] Eine weniger bedeutende Äußerung desselben Menschheitsbewußtseins sind die sog. *Muttertage* angelsächsischer Erfindung.

[2] Über den Gegensatz zwischen Menschheit und Kirche vgl. MÜHL, 115: „Die antike Universalitätsidee mündet in die christliche ein und wird abgelöst

burt „von oben“ [1]. Sie hat auch keine Mission. Und gerade in der Mission zeigt sich der paradoxe Charakter der Kirche: das gegebene Volk, das zugleich die nie faktisch daseiende Geistesgemeinschaft ist — die Gemeinschaft, die ist und nicht ist —, die Kirche ist und die Welt umfaßt. Die Menschheit dagegen ist allzusehr da; wir gehören ihr alle an, es bleiben uns keine Möglichkeiten. Das ist die Armut der Menschheit als Gemeinschaft [2].

§ 38. COMMUNIO SANCTORUM.

1. Das *Credo ... communionem sanctorum*, im apostolischen Glaubensbekenntnis, ist erst spät zu dem *Credo ... unam sanctam catholicam ecclesiam* hinzugekommen. Vielleicht ist die ursprüngliche Bedeutung: ich glaube, daß es ein Teilhaben an den heiligen Dingen (des Sakraments) gibt. Im Mittelalter gelangt der Ausdruck zu der Bedeutung: Gemeinschaft aller, die leben und gestorben sind. Die Reformation setzte die Gemeinschaft der Heiligen der sichtbaren Hierarchie der römischen Kirche entgegen und freute sich darüber, daß man „nicht nötig hat, *oculis cernere* vel manibus palpare“, weil das Wesen der Gemeinschaft in der *electio* Gottes und der Standhaftigkeit Christi [3] ruht. Wichtig ist in beiden Auffassungen das Hinausgehen über die Greif- und Sichtbarkeit. Das unterscheidet aber die *communio sanctorum* nicht wesenhaft von der Kirche, die ja auch ihr eigentliches Sein, uneingeengt von den Grenzen des Lebens, in Gottes Tat hat. Phänomenologisch selbständig, und dann allerdings auch sehr wichtig, ist die Gemeinschaftsidee der *Communio sanctorum* nur in der altchristlichen Fassung, derzufolge sie die Ge-

---

durch den Begriff der *Katholizität.*“ – Auch Maritain, Religion et Culture, 25, 35, 38. Die Menschheit ist eine *Naturisation* des Reiches Gottes oder der Kirche (114 f.).

[1] Augustinus, De civ. Dei, XV, 16; vgl. VI, 4; XIV, 1; XV, 5

[2] Man kann die Äußerung des Epiktet, der jede Unterscheidung zwischen Griechen und Barbaren, Mann und Frau, Freien und Sklaven aufhebt und die Menschheit zur Grundlage nimmt, dem analogen Ausspruch des Apostels Paulus, der sich auf die Wiedergeburt in Jesus Christus stützt, entgegenstellen. Vgl. Augustinus, De civ. Dei, XIX, 17; Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche, I. 178 f.

[3] Calvin, Institutio christianae religionis IV, 1, 3.

meinschaft der Engel und aller *electi* ist [1]. Einen Vorgeschmack dieser höchsten Gemeinschaft erlebt die Gemeinde im Sakrament, dessen *Praefatio* darum Gottes Heiligkeit ausruft *cum angelis et archangelis, cum Thronis et Dominationibus, cumque omni militia coelestis exercitus* (§ 16). Hier wird in der Gemeinschaft mit dem Fleisch gewordenen Herrn die überirdische Gemeinschaft vorempfunden. Die Kirche hat, obwohl ihr Wesen „jenseits" ist, starke Wurzeln in der Erde, im Volk, im Gegebenen. Die *communio sanctorum* kann nur eschatologisch verstanden werden. Sie ist ganz Möglichkeit, d. h. Hoffnung des Menschen und Verheißung Gottes.

2. Das Merkwürdige an der höchsten Gemeinschaft, die wir kennen, an der christlichen Kirche, ist, daß sie die Tat dessen darstellt, der in seinem Leben von Einsamkeit zu Einsamkeit schritt. Als alle ihn verlassen haben, verläßt ihn in der Todesangst auch Gott: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Aus dieser äußersten Angst, aus dieser ödesten Einsamkeit, wie wir sie in Gethsemane und auf Golgatha schauen, entspringt die innigste Gemeinschaft. Das ist das Paradoxon des christlichen Glaubens, das Einsamkeit und Gemeinschaft vereinigt im „Leib Christi". Der Kampf gegen die Angst wurde vom Haupt des Leibes ein für allemal ausgetragen; in der Angst des Olivenhains, in der Einsamkeit des Kreuzes jede Angst und Einsamkeit besiegt. Diesen Sieg erlebt der „Leib", die Kirche. Sie muß ihn aber immer wieder neu erringen. Denn sie ist nicht die *communio sanctorum*. Sie ist die Mutter, die hegt und beschützt bis auf den letzten Sieg. „Non alius est in vitam ingressus nisi nos ipsa (ecclesia) concipiat in utero, nisi pariat, nisi nos alat suis uberibus, denique sub custodia et gubernatione sua nos tueatur, *donec* exuti carne mortali, similes erimus angelis" [2]. Dieses *donec* ist das große Wort der Eschatologie (§ 88). Mit ihm endet die menschliche Gemeinschaft und fängt die göttliche Gemeinschaft an, die aber immer schon als die einzige Mächtigkeit in der menschlichen Gemeinschaft geglaubt war.

---

[1] Harnack, Dogmengeschichte III, 239 ff.
[2] Calvin, Institutio IV, 1, 4.

C. DAS HEILIGE AM MENSCHEN: DIE SEELE.

§ 39. DIE GANZHEITSSEELE.

ACTES du Ve Congrès intern. d'Hist. des Religions à Lund, 1929. – E. ARBMAN, Zur primitiven Seelenvorstellung (Le monde oriental I, XX, 1926, II, XXI, 1927). – A. BERTHOLET, Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung, 1930. – A. E. CRAWLEY, The Idea of the Soul, 1909. – G. VAN DER LEEUW, Phénoménologie de l'âme (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1930). – L. LÉVY-BRUHL, L'âme primitive [3], 1927. – H. SCHMALENBACH, Die Entstehung des Seelenbegriffs (Logos 16, 1927).

1. „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie" [1]. Die Idee der Seele ist nie ein Mittel gewesen, sich die Funktionen des menschlichen Bewußtseins zurecht zu legen; sie war im Gegenteil von jeher und in allen ihren äußerst verschiedenen Strukturen numinoser Art, ein Mittel, das Heilige am Menschen anzudeuten. Das Unbewußte kann eine Seele haben, das Numinose verleiht dem Lebendigen Bewußtsein, nicht umgekehrt. „Es gibt Lebendiges, das nicht (ohne weiteres) auch numinos ist. Aber das Numinose macht auch das Nichtlebendige lebendig; der Stein, der mich numinos anmutet, sieht mich ineins damit als ein Etwas an, das geheimes Leben in sich birgt" (SCHMALENBACH, 330, 333 und passim).

Dem primitiven Menschen ist die Seele nicht ein Teil des Menschen, sondern der ganze Mensch in seiner Heiligkeit. Wir reden noch heute von so und so viel „Seelen" und meinen damit Menschen, nicht Teile von Menschen. Das Geheimnisvolle und Merkwürdige, dessen Erlebnis die Seelenidee anregt, besteht hier also in der konkreten, als Einheit empfundenen Wirklichkeit [2].

KRUYT hat vor Jahren für diese Seelenstruktur, nach einem Vorschlag CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, den schönen Terminus *Seelenstoff* geprägt (Animisme, 2 ff.). Später hat er, als

---

[1] Heraklit (Diels, Fragmente der Vorsokratiker I, 86).

[2] „Die Seele ist ganz und gar der Mensch, wie er ist", gleichzeitig aber: „das Leben ist keine abstrakte Existenz, sondern Glück und Entwicklung der Seele", Pedersen, Israel, 67, 111.

er dem Begriff der Macht, mit dem Dynamismus, die erste Stelle im primitiven Denken einräumen wollte, das Wort wieder zurückgezogen. Damit ist er, so scheint es, etwas voreilig gewesen. Denn das Eigentümliche der Seelenidee ist gerade, daß Macht sich an irgendeinem Stoff zeigt, offenbart. Seelen haben einen Träger, sie sind nie und nirgends selbständige Wesen. Das Wort *Seelenstoff* schließt mithin, richtig verstanden, den Machtgedanken ein [1]. Macht und Stoff sind im primitiven Gedankenbereich nicht verschiedene Begriffe. Man kann daher genau so gut von „Seelenmacht" wie von Seelenstoff reden: in beiden Fällen handelt es sich um gewisse mächtige Stoffe oder um eine an einem Stoff haftende Macht [2].

Ein neugriechischer Volksglaube will, daß weit auseinanderstehende Zähne das Festhalten der „Seele" erschweren; wer sie besitzt, ist kurzlebig. Zugleich aber erleichtern sie das Einströmen des Seelenstoffs: der Besitzer ist erotischer Natur. Schon Homer wußte, daß die Zähne ein *ἕρκος ὀδόντων* bilden, wie Hesseling bemerkt [3]. Dieses Beispiel zeigt deutlich den Zusammenhang zwischen Seele und Macht, *soul or mana*, wie Grönbech auf dem Leidener Kongreß 1912 formulierte [4]. Seine These, daß Seele und Macht wesensverwandt sind, hat sich im Laufe der Jahre glänzend bestätigt. Natürlich bedeutet das nicht, daß jede Mächtigkeit ein Seelenwesen ist, sondern, umgekehrt, daß die Seele immer eine Mächtigkeit bedeutet [5].

Diese Ganzheitsseele ist verbunden mit einem bestimmten Stoff. Sie ist beim Menschen nicht beschränkt auf einen einzigen

---

[1] A. C. Kruyt, Measa (Bydr. Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. 74, 1918; 75, 1919; 76, 1920).

[2] Vgl. auch M. P. Nilsson, Primitive Religion, 1911, 16 f. – KRUYT, Animisme, 1 ff.

[3] C. D. Hesseling, Versl. & Meded. Kon. Akad. v. Wet. Afd. Lett. 5. Reeks, 2, 1917.

[4] Actes du IVe Congrès d'Hist. des Religions, 1913, 70. Vgl. SCHMALENBACH; SÖDERBLOM, Gottesglaube, 66 f.

[5] Selbstverständlich aber nicht eine bestimmte Mächtigkeit, z. B. *mana*. „Macht" ist mehr als *mana*. Man sollte sich in der Religionswissenschaft daran gewöhnen, vorher zu sagen, wann man einen Begriff, wie *mana* oder *tabu*, im ursprünglichen, ethnologisch bestimmten Sinne, wann als allgemeinen Gattungsbegriff verwendet sehen will. Das würde manchem Mißverständnis vorbeugen. Nicht jede melanesische Seele z. B. hat *mana*. Aber jede Seele, melanesisch oder nicht, hat *mana* = Macht.

Körperteil, sondern verbreitet sich über die Körperteile, je nachdem diese sich einer Mächtigkeit fähig zeigen. Genau wie das Blut sich durch den ganzen Körper verbreitet, gewisse Körperteile aber blutreicher sind als andere. „Wie der Saft aus dem Gummibaum hervorquillt, ob man ihn am Stamm, am Zweig oder am Rande des Blattes ritzt; wie der Duft der Blüte entsteigt und die Umgebung erfüllt; wie das Blut durch Adern und Äderchen rollt; wie der Schweiß aus den Poren rinnt und die Wärme vom Körper ausgeht, so wohnt der Seelenstoff im Körper, geht von ihm aus und geht auf alles über, was mit dem Körper in Berührung kommt“ [1].

Diese stofflich gedachte Mächtigkeit sucht der Zauberer seinem Feinde zu entwenden, seinem Freunde zurückzuerstatten (Beth, Religion und Magie, 137 ff.). Man hütet sie sorgfältig, sogar in den Exkrementen des Körpers. Das große Bestreben geht darauf hin, sie zu mehren und ihr Schwinden mit allen Mitteln zu verhüten. Sie ist „Stoff“, Materie. Das kann in der primitiven Denkweise, die keinen Leib-Geist-Dualismus kennt, natürlich keinen Materialismus bedeuten. Stoff ist immer zugleich Macht. Aber sowohl das Schwinden wie die Mehrung des Seelenstoffs sind materiell gedacht. Man kann eine Seele essen. Das Herz des Feindes essen bedeutet Mehrung des eigenen Seelenstoffs [2]. Der ägyptische *ka* ist ein Seelenwesen, das ißt und eventuell auch gegessen wird; sogar das Wort hängt etymologisch mit dem Wort für Speise zusammen [3]. Eine uralte, in den Pyramidentexten bewahrte Vorstellung läßt den toten König als Sieger zum Himmel gehen; mit seinen Dienern fängt er die Götter mit dem Lasso. Ein furchtbarer Schreck befängt den Himmel, die Gebeine der Erde zittern. Der König, der „von seinen Vätern lebt und seine Mütter ißt“, der „die Menschen ißt und von den Göttern lebt“, erwürgt die himmlischen Wesen und nimmt ihre Eingeweide heraus. In glühenden Kesseln wer-

[1] Ch. Kayßer, bei Beth, Religion und Magie, 152; vgl. N. Adriani, Posso, 1919, 87 f.

[2] F. D. E. van Ossenbruggen, Het primitieve Denken (Bydr. Taal-Land-en Volkenk. v. N. I. 1915), 34.

[3] So zum erstenmal: W. B. Kristensen, Aegypternes Forestillinger om Livet efter Döden, 1896, 14 f.; dann auch viele andere. Vgl. Ad. Erman und H. Grapow, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache, V, 1931, 86 ff. und G. van der Leeuw, De godsdienst van het oude Aegypte, 1944, 26 ff.

den sie gekocht. Die großen Götter verspeist er zum Frühstück, die mittleren als Mittagessen, die kleinen als Abendimbiß. Er „lebt vom Wesen eines jeden Gottes, indem er die Gedärme ißt derer, die kommen, ihre Bäuche gefüllt mit *hkaw* (Seelenkraft magischer Natur)". Er „ißt ihre *hkaw*, er verschlingt ihre *achw* (andere Seelenkraft)." „Den er auf seinem Wege antrifft, den frißt er roh." „Siehe, der Götter *ba* (wieder ein anderes Seelenwesen) ist im Bauche des Königs" [1]. — Das ist ein zum Mythus erhobener Kannibalismus, der, in seiner krassen Grausigkeit, des Großartigen nicht entbehrt, und der uns einen tiefen Einblick gönnt in das Wesen der primitiven Ganzheitsseele. Kraft kann man essen und Speise hat seelische Qualität.

2. Es wurde die Seelenmacht an beinahe allen Teilen des Körpers konstatiert und auch in demjenigen, was vom Leibe ausgeht. Den gewaltigsten Einfluß hatte in der Psychologie fast aller Völker und Zeiten bis auf den heutigen Tag die Vorstellung der Macht im *Atem*, der sog. Hauchseele. Die wichtigsten Worte für Seelenwesen wurden aus dieser Vorstellung abgeleitet: *ātman*, *spiritus*, *anima*, Seele, *πνεῦμα*, רוּחַ (JEVONS, Introduction, 44). Gewiß hat man nicht nur, wie der Animismus meinte, auf dem negativen Wege die Mächtigkeit des Atems konstatiert, und aus seinem Verschwinden im Augenblick des Todes auf seine Seelenqualität geschlossen; vielmehr hat man in ihm ein selbständiges Leben gespürt, das auch im Schlafe nicht nachläßt. Das Klopfen des Pulses, die Hebung und Senkung der Brust schienen ein eigenes Leben zu sein und eigene Mächtigkeit zu besitzen (SCHMALENBACH, 332; WUNDT IV, 135). Der Kuß, der so oft rituelle Bedeutung hat, ist vermutlich wechselseitige Übertragung der Hauchseele, und eine genaue Parallele der Blutbrüderschaft. Aber auch, wo es das Leben der Welt gilt, in der Kosmologie, ist der Atem der mächtige Erzeuger. Gott bläst dem Menschen Lebensatem in die Nase [2], und noch allgemeiner: „Du ziehst ihren (der Geschöpfe) Odem ein, sie verhauchen und werden

---

[1] Pyramidentexte (Ausg. Sethe), 393 ff., 278, 444; vgl. van der Leeuw, Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten, 41 f. Wir übersetzen *ba* mit „Seele"; das Wort bezeichnet jedoch nicht einen Teil des Menschen, sondern „eine Totalität, die sich als Göttliches vom Menschlichen unterscheidet". H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten, 1941, 46.

[2] Gen. 2, 7.

wieder zu Erde. Du entsendest deinen Odem, so werden sie geschaffen“ [1].

Neben dem Atem ist das *Blut* ein sehr wichtiger Seelenträger. Beim Hausweiheopfer in Indonesien werden die Pfosten und Pfeiler des Hauses mit Blut bestrichen (KRUYT, Animisme, 23.) Ex. 12 soll das an den Türen der Israeliten gestrichene Blut den Tod abwehren. Die Rolle, welche das Blut im alttestamentlichen Opferritual spielt, dürfen wir als bekannt voraussetzen: das Blut ist die Seele des Fleisches [2]. In Rom hat man den gleichen Begriff vom Blut *in quo est sedes animae* [3].
Die christliche Spekulation über den Heilswert des Blutes Christi hat diese konkrete Seelenauffassung wesentlich bewahrt. Ihr ist Blut nicht nur ein „ganz besonderer Saft“, sondern die Heilsmacht überhaupt:

Me immundum munda
Tuo sanguine,
Cuius una stilla
Salvum facere
Totum mundum quit ab
Omni scelere [4].

Und wir wissen, wie das Blut, konkret-physisch gemeint, sowohl in der Theologie als in der populären Frömmigkeit, z. B. der Heilsarmee, eine sehr große Rolle gespielt hat und spielt, welche, in der alttestamentlichen Opferpraxis begründet, sich nur, wie diese, aus der seelenmächtigen Qualität des Blutes verstehen läßt.

Unter den Körpermächten, die als Seelenstoffe gelten, treten, wie das Blut und der Atem, aus dem Leibe hervor: der *Speichel*, der *Schweiß*, der *Harn*. Auch der *Leichenschweiß* gehört hierhin, der von den madagassischen Völkern genossen wird und aus dem nach ihnen die neu inkarnierte Seele entsteht (WUNDT IV,

[1] Ps. 104, 29 f. (Übers. Kautzsch). Vgl. die merkwürdige kosmologische Spekulation in bezug auf den Atem bei den Annamiten, SAINTYVES, Force, 72 ff.

[2] Lev. 17, 11.

[3] Servius, in Aen. V, 79.

[4] Der Hymnus *Adoro te devote* des Thomas von Aquino; Huizinga, Herfstty, 368, vergleicht die Worte aus Marlowes *Faustus*: „See, where Christ's blood streams in the firmament! One drop of blood will save me.“ Vgl. R. R. Marett, Faith, hope and charity in primitive religion, 1932, 77 f; Chr. M. Schröder, Der Blutglaube in der Religionsgeschichte (Eine heilige Kirche, 18, 1936), 209 ff.

148; HERTZ, Mort, 77). Anderer Natur sind die von WUNDT sogenannten *Organseelen*, die Mächtigkeiten einzelner Körperteile (IV, 79) [1]. Hier muß vor allem der *Kopf* genannt werden (KRUYT, Animisme, 17 ff.), der als Behälter von Seelenstoff im Indischen Archipel die erwünschte Beute der Kopfjäger wurde [2]; dann das *Herz* (SCHMALENBACH, 352); die *Leber* (ἧπαρ); das *Auge* (WUNDT IV, 105 ff.). Letzteres schützt, an die Vorderseite der Schiffe gemalt, seit uralten Zeiten die Mittelmeerschiffer; im alten Ägypten brachte der Mythus vom Horusauge diesen Körperteil in kosmische Beziehungen: bald Sonne, bald Symbol für das Opfer als Lebensfülle, wird es dem Toten gebracht, „damit er dadurch beseelt sei" [3]. — Im übrigen müssen genannt werden: der *Kehlkopf* und die *linke Seite* (Eskimo, Thalbitzer, ACTES, 139), die *große Zehe* und der *Daumen* [4] usw.

Bei alledem müssen wir bedenken, daß keine Körper- oder Organseele die Seelenmächtigkeit *ganz* umfaßt, unter Ausschließung der sonstigen Körperteile. Seelenstoff ist im ganzen Körper; man bezeichnet ihn nur in bezug auf diejenige Stelle oder Stellen, an denen er sich mächtig gezeigt. Alles am Menschen kann „Seele" sein, wenn es nur mächtig ist. Ja, die Beschränkung auf den Menschen können wir nicht einmal aufrecht erhalten. Wir sahen schon, daß der Mensch in der primitiven Geistesstruktur seiner Umwelt nicht gegenübersteht, daß er zu ihr gehört. Dementsprechend finden wir keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Seele des Menschen und derjenigen seiner Umgebung, zumal der Tier- und Pflanzenwelt. Die Indonesier bezeichnen sowohl die Seele des Menschen als diejenige des Reis mit dem Worte *sumangat* (KRUYT, Animisme, 136 f.) [5]. Die Bahau (Borneo) nennen beide Seelen *bruwa* [6]. Und sogar die

[1] Vgl. Nilsson, Primitive Religion, 44. – KRUYT, Animisme, 2 ff.

[2] Vgl. über den Kopf als Seele: G. Weicker, Der Seelenvogel, 1902, 30 f.

[3] Pyramidentexte (Ausg. Sethe), 578.

[4] Fr. Pfister, Blätter zur bayr. Volkskunde, 11, 1927; vgl. die sehr verbreiteten Däumlingsmärchen. Auch der Haarzopf der Chinesen ist Lebenssitz. Die ihrem Wesen nach konservative Frau sagt voll Schrecken zu ihrem neuzeitlicher eingestellten Gatten, der sich den Zopf abgeschnitten hat: „du hast dein Leben abgeschnitten." Pearl S. Buck, House of earth, The good earth, 162.

[5] W. W. Skeat, Malay Magic, 1900, 136 ff.

[6] A. W. Nieuwenhuis, Zeitschr. f. Völkerkunde und Soziologie 1, 2, 1925/26.

sog. anorganische Natur besitzt Seelenstoff. Es herrscht zwar keine „Allbeseelung" (ein theoretisches Gebilde!), aber es sind der Beseelung keine Schranken gesetzt (§ 9). Dieselbe Schrankenlosigkeit gilt, wo Mensch von Mensch sich unterscheidet. Ein Individuum im Sinne des neunzehnten Jahrhunderts kennt die primitive Welt nicht. Eine „Einzelseele" noch weniger. Zwei Freunde sind, nach unserer Redeweise, „ein Herz und eine Seele"; sie sind es im altgermanischen Empfinden auch ohne Redeweise. Das Geschlecht, das alle diejenigen umfaßt, die durch den „Frieden" verbunden sind (§ 33), hat eine kollektive Seele, d. h. seine Mächtigkeit zeigt sich an seinen Mitgliedern, wenn auch in verschiedenem Maße (Grönbech II, 105, 111).

In der Person des Menschen selbst ist erst recht keine Trennung möglich: potentiell ist alles Seele, wenn es sich auch nicht gerade als Seelenmacht zeigt. Sogar was, nach unseren Begriffen, nicht oder nicht mehr zur Person gehört, kann an der Seele teilhaben. Die Märchenbraut, die das Tuch mit den drei Blutstropfen der Mutter verloren hat, ist „schwach und machtlos geworden" [1]. Die Entfernung von der Person ist hier also zweifach: erstens ist es nicht der eigene Seelenstoff, dessen Verlust machtlos macht, sondern — was auf dasselbe herauskommt — derjenige der Mutter. Zweitens ist der Seelenstoff von seiner Trägerin seit langem getrennt. Das Märchenmotiv von den schirmenden, redenden oder sonst wirksamen Blutstropfen gehört eigentlich in eine andere Seelenstruktur (§ 42; — s. auch Arbmann, 366), aber es kann auch schon hier die Schrankenlosigkeit der Seelenstoffstruktur aufzeigen. Im Märchen vom *Liebsten Roland* läßt das fliehende Mädchen drei Blutstropfen des Erschlagenen fallen, die die herannahende Hexe aufhalten [2]. In einem Indianermärchen sind es sogar die Mokkassins, die eine Warnerrolle spielen und uns daran gemahnen, daß in der primitiven Geistesstruktur der Mensch nicht eine erkünstelte Geistigkeit ist, sondern wie er lebt und webt, eine Ganzheit, darin alles „Seele" sein kann [3].

[1] Kinder- und Hausmärchen, Nr. 89. Die Gänsemagd.

[2] Kinder- und Hausmärchen, Nr. 56 In einer Variante, die mit dem Hänsel- und Gretelmärchen verbunden ist, speit Gretel dreimal aus und der Speichel gibt der Hexe Antwort, — er ist eben ein anderer Seelenstoff; J. Bolte und G. Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm I, 1913, 498 f.

[3] W. Krickeberg, Indianermärchen aus Nord-Amerika, 1924, 164. Die Seele kann mit Kleidern, mit Waffen usw. verbunden sein, ganz allgemein mit dem Eigentum des Menschen, das so hierdurch einen „psychischen" Charakter annimmt. Vgl. Pedersen, Israel, 17 f.

Denn die „Seele" bezeichnet nicht das Leben ohne weiteres, noch weniger das Bewußtsein, sondern das Mächtig-Wirkungsvolle. Sie deutet an, daß es ein „Leben" gibt, welches mehr ist als bloße Lebendigkeit (SCHMALENBACH, 333). Die Lebendigkeit wird vom Primitiven, der nicht einmal den Unterschied zwischen Organisch und Anorganisch gelten läßt, nicht bemerkt. Das „Numinose aber macht auch das Nicht-lebendige lebendig" (ibid.).

Innerhalb dieser ersten Seelenstruktur, derjenigen des Seelenstoffs also, ist die Seele zwar ein Trennungsprinzip, aber sie scheidet nicht Stoff von Macht, noch weniger Leib von Geist; sie scheidet nur das Gleichgültige vom Numinos-Wirkungsvollen.

Der *Tod* hat für diese Art der Seele eine geringe Bedeutung. Der Tote ist kein Seelenwesen, sondern ein ganzer, toter Mensch (§§ 14, 24); — ACTES, 91; Nilsson). Die Seele aber ist in dieser ersten Gestalt nicht ein Wesen, das sich prinzipiell von andern religiösen Gebilden unterscheidet, es sei denn dadurch, daß es immer eines Trägers bedarf. Aber sogar von dieser Seite betrachtet, sieht die Seele z. B. dem Machtding, dem Fetisch, sehr ähnlich. Sie ist eben ein numinoses Gebilde neben andern: Fetischen, heiligen Bäumen, Dämonen, Geistern, Göttern (vgl. SCHMALENBACH, 324). Sie ist die Form eines numinosen Erlebnisses, dessen Objekt nicht einmal auf den Menschen beschränkt ist [1].

§ 40. SEELEN IN DER MEHRZAHL.

1. Auch die zweite Seelenstruktur, von der wir handeln, schließt noch nicht die uns so geläufige Unterscheidung zwischen Leib und Seele ein, sondern bloß diejenige zwischen Seele und Seele. Es läßt sich unschwer verstehen, wie man dazu gekommen ist, sich die verschiedenen am Menschen erlebten Mächtigkeiten als eine Anzahl mehr oder weniger scharf umrissener Seelenwesen vorzustellen. Schon der keineswegs exklusive Charakter des Seelenstoffs — im Herzen, aber zugleich auch im Kopf oder sonstwo — führt zur Pluralität.

---

[1] Im alten Ägypten bezeichnet der Plural *baw* bald „Seelen", bald „Macht", bald auch göttliche Wesen oder Vorfahren.

Es handelt sich hier natürlich nicht um eine Differenzierung nach unseren Kategorien, z. B. Wille, Gefühl, Geist usw. Die Seelenmacht verteilt sich auf verschiedene Mächte, die — das zum Unterschied von der vorigen Struktur — eine gewisse Konsistenz besitzen, deren eigenes Wesen aber bestimmt wird durch Erlebnisse am Menschen, die uns zum allergrößten Teil nicht mehr zugänglich sind (PREUSS, Geistige Kultur, 18). „Die Idee der Seele findet sich bei den Primitiven nicht. An ihre Stelle tritt die in der Regel sehr gefühlsmäßige Vorstellung einer oder mehrerer Partizipationen, die zugleich auftreten und sich kreuzen, ohne daß sie einstweilen zum reinen Bewußtsein einer wahrhaft einheitlichen Individualität verschmelzen“ (LÉVY-BRUHL, Fonctions, 92). — Gewisse Einflüsse auf bestimmte Lebenstätigkeiten, gewisse Zusammenhänge mit bestimmten Erlebnissen kondensieren zu Seelenwesen, — das ist alles, was wir sagen können. Durchsichtig ist uns z. B. die Unterscheidung der Eskimo zwischen Leib, Seele und Namen, von denen die Seele sich dann wieder aufteilt nach ihren an verschiedenen Körperstellen lokalisierten Mächtigkeiten (Thalbitzer, in: ACTES, 139). Das ist wesentlich nichts anderes als eine etwas systematisierte Anschauung vom Seelenstoff. Verständlich scheint uns auch noch die Aufteilung der Seelenmacht in den Brahmanatexten: Geist, Atem, Rede, Speise, das zum Körper gehörige Wasser, Knochen und Mark, Auge und Ohr. Zum Teil sind das Körper- bzw. Organseelen, zum andern Teil Bezeichnungen, wie Rede und Geist, die wir ohne Mühe zu verstehen scheinen, in ihrem ursprünglichen Eigenwesen aber dennoch gewiß nicht erschöpfend verstehen [1]. Das merkwürdigste und unverständlichste Beispiel bietet uns das alte Ägypten. Solange es sich um Körpermächte handelt, verstehen wir auch hier die Differenzierung ohne weiteres, z. B.: „Wind ist in meiner Nase, Samen in meinem Penis“ [2]. Aber die genaue Bedeutung der *ka, ba, ach, šḫm* usw. ist uns überhaupt nicht mehr klar. Immer wieder versuchen wohlmeinende Gelehrte die ägyptischen Seelenwesen in unsere überkommenen Kategorien zu zwängen, ohne daß wir auch nur ein Weniges besser verstünden. Es ist heute nicht mehr möglich, zu sagen, welche Mächtigkeit des Menschen unter der Vorstel-

[1] Oldenberg, Lehre, 18.
[2] Pyramidentexte (Ausg. Sethe), 1061.

lung des *ka* gemeint war, obwohl man einzelne Charakteristika herausheben kann. Es ist noch unmöglicher das Verhältnis zwischen den unterschiedlichen Seelenpotenzen festzustellen. Das nimmt ja auch nicht wunder, wo sogar die moderne „Vermögenspsychologie" in dieser Hinsicht wenig zustande gebracht hat. Nur zwei Dinge sind klar: erstens, daß die Seele hier immer *in plurali* auftritt, zweitens, daß jede Seele sich auf das Ganze des Menschen bezieht, daß es sich aber nicht handelt um „die Persönlichkeit des Menschen zusammensetzende Teile". Diese aus der Vermögenspsychologie übernommene Redeweise sollten wir doch endlich fahren lassen, sie paßt weder auf die antike noch auf die moderne Seele [1].

Der Tote wird angeredet: „Dein *ba* ist in dir, dein *śḫm* ist hinter dir" [2]. Wir wissen, daß der *ba* eine bald mehr seelenstoffartige, bald mehr gestaltmäßige Seele ist, die dann in Vogelgestalt auftritt. Wir wissen auch, daß *śḫm* ursprünglich ein Stab ist und das Seelenwesen also wohl eigentlich die Macht des Stabs. Wir können uns aber keinen tieferen Einblick in das Verhältnis dieser beiden unter sich verschaffen, sondern wissen nur, daß der Ägypter, je höher er die Macht des Angeredeten erheben will, ihm desto mehr Seelenmächte zuschreibt: „Du bist rein, dein *ka* ist rein, dein *ba* ist rein, dein *śḫm* ist rein" [3]. Auch von einer Seelengattung kann man übrigens eine Mehrzahl besitzen: der tote — aber darum desto mächtigere — König besitzt schon in den Pyramidentexten mehrere *ka*'s [4]. Später wird diese Mehrzahl auf eine Vierzehnzahl systematisiert. Die 14 *ka*'s des Sonnengottes tragen dann jeder den Namen einer Mächtigkeit, wie Überfluß, Reichtum, Sieg, Glanz usw.[5]. Auch eine unbeschränkte Zahl wird angenommen: Rē's „Million *ka*'s war der Schutz seiner Unter-

---

1 Vgl. für Ägypten: L. J. Cazemier, Oud-egyptiese voorstellingen aangaande de ziel, 1930, wo man eine große Menge Literatur verzeichnet findet.

2 Pyramidentexte, 2010, vgl. 162. S. auch: van der Leeuw, Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten, passim.

3 Pyramidentexte, 837, vgl. 992 ff. – K. Sethe, Urkunden der 18. Dynastie I, 1906, 244.

4 396.

5 A. H. Gardiner, Proc. Soc. Bibl. Arch. 38, 1916, 84. Vgl. F. W. von Bissing, Versuch einer neuen Erklärung des kai, Ber. Münch. Akad. 1911. – J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, 1906 f., II, 210.

tanen" [1]. Einerseits drückt nun der Plural den quantitativen Charakter der Seelenmacht aus: man kann mehr oder weniger davon besitzen; andererseits sucht man die Seelenmacht doch wieder aus dem bloß Massenhaften durch Differenzierung zu befreien. Dabei bekommen die einzelnen Seelenmächte eine gewisse Selbständigkeit, die das gerade Gegenteil der seelenstofflichen Massenhaftigkeit werden kann. — Denselben Prozeß können wir noch an Geisteskranken verfolgen, in deren Bewußtsein die einzelnen Kräfte verselbständigt werden: der Penis gilt als Kind, die ausgerauften Haare als Schlangen usw.[2].

In West-Afrika unterscheidet man vier Seelen: die den Körper überdauernde Seele; die Seele, die in einem Tier in der Wildnis haust, die sog. Buschseele; den Schatten; die Traumseele [3]. Die Melanesier unterscheiden eine Lebensseele, *tarunga*, von der nach dem Tode fortlebenden Seele, *tindalo* (Codrington, 248 f.; vgl. Marett, Threshold 136). — Die Bahau, auf der Insel Borneo, kennen eine *bruwa*, die den Körper verlassen kann, neben der *ton luwa*, der Körperseele. Beim Tode verläßt die *bruwa* den Körper für immer (Nieuwenhuis, Wurzeln des Anim., 36 f.). Viele malaiischen Stämme wissen sieben Seelen aufzuzählen (Kruyt, Animisme, 6 f.) [4]. Pater Trilles erzählt folgendes vom afrikanischen Stamme der Fang: „Die Seele der Fang ist sehr kompliziert und umfaßt: 1. *Eba*, das schöpferische Prinzip, das im Gehirn seinen Sitz hat . . ., er verschwindet beim Tode; 2. *Nlem*, das bewußte Herz, das die Handlungen eingibt und ebenfalls beim Ableben verschwindet; 3. *Edzii*, den individuellen Namen, der selbst nach dem Tode eine Art Individualität behält; 4. *Ki* und *Ndem*, Kraft und Merkmal des Einzelwesens; sie bleiben auf ewig mit der entstofflichten Seele verbunden; 5. *Ngel* oder *Ngwel*, das wirkende Prinzip der einzelnen Seele, solange sie im menschlichen Körper wohnt [5]. 6. *Nsissim*, das gleichfalls Schatten bedeutet; es ist die Seele im eigentlichen Sinne;

[1] P. Lacau, Textes religieux égyptiens I, 1910, Nr. 78.
[2] A. Storch, Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen, 1922, 24.
[3] Mary Kingsley, Westafrican Studies, 199 ff.; vgl. C. G. Seligman, Multiple Souls in Negro-Africa (Ancient Egypt, 1915, 103 ff.).
[4] Skeat, Malay Magic, 50.
[5] Es ist diese Seele, die in der Lycanthropie usw. als „Seele außerhalb" auftritt.

7. *Khun,* das Gespenst, den Geist oder die von nun an entstofflichte Seele"[1].

Bei dieser allseitigen Differenzierung kann es sogar vorkommen — was einem „modernen", d. h. griechischen Denken höchst wunderlich scheinen muß —, daß auch der Leib selbst als eine Seele gilt und neben andern aufgezählt wird. Den Ägyptern galt der Leib, *d-t,* als eine Seelenmacht, die zusammen mit *ka, ba* usw. erwähnt wird[2]. Der Dualismus ist noch fern: der Leib ist eine Macht unter vielen.

2. Die mehrzählige Seele steht der undifferenzierten Stoffmachtvorstellung noch sehr nahe; die Quantität verhindert eine klare Gestaltung, die, umgekehrt, deutlicher wird je nachdem die Differenzierung sich vollzieht. Dem Bewußtsein des Ägypters konnte jemand „groß in *baw* (Seelen oder Seelenstoff), mannigfach im Wesen" sein[3]. Man kann einen „großen *ka*" besitzen; oft weiß man nicht, ob man den Plural von *ka* und *ba* pluralisch übersetzen soll oder als undifferenzierte Mächtigkeit[4]. Die Vorstellung der mehrzähligen Seele ist mithin eine rechte Übergangsstruktur. Als solche bildet sie die Voraussetzung eines jeden Dualismus, sei es, daß Leib von Seele, sei es, daß Seele vom Geist getrennt wird.

Die hier einsetzende Differenzierung kann man der Ausbildung der verschiedenen Göttergestalten vergleichen. Es handelt sich in beiden Fällen um die Aufteilung der Macht auf verschiedene Wesenheiten. Ein eigentlicher Dualismus ist aber im Polypsychismus ebensowenig vorhanden wie im Polytheismus, obwohl beide ihn bedingen.

---

[1] R. P. Trilles in XVI. congrès intern. d'anthropologie et d'archéologie préhistorique, 1935 (Bruxelles 1936), 803 ff. — Vgl. W. F. van Lier, Aanteekeningen over het geestelijk leven en de samenleving der Djoeka's in Suriname (Bijdr. Taal- Land- en Volkenkunde Ned. Indië, 99, 1940), 129, über die verschiedenen Seelen, die die Djuka Surinams aufzählen.

[2] van der Leeuw, Godsvoorstellingen, 32 f.

[3] Pyramidentexte, 901.

[4] Pyramidentexte, 560. – K. Hoffmann, Die theophoren Personennamen des älteren Ägyptens, 1915, 23: „Groß sind die *ka*'s des Ptah" (Eigenname), vgl. 24.

§ 41. GESTALT DER SEELE.

E. Monseur, L'âme pupilline, L'âme poucet (RHR. 41, 1905, 1 ff., 361 ff.). – J. von Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben (AR 5, 1902). – O. Waser, Über die äußere Erscheinung der Seele (AR 16, 1913, 336 ff.).

1. Der Seelenstoff hat keine andere Gestalt als die des Körpers oder Körperteiles. Und die stellt man sich nicht für sich als Seele vor. Stoff ist formlos. Eine richtige Gestalt bekommt die Seele erst, wenn der Mensch sein Bild sieht, wenn er sich selbst im Spiegel erschaut. Das haben wir uns nun wieder nicht — mit dem Animismus — so zu denken, als ob das Spiegelbild die Veranlassung zu einer primitiven Psychologie gewesen sei. Vielmehr war die Schau des eigenen Selbst ein numinoses Erlebnis, das Spiegelbild eine Offenbarung der auf das Selbst bezogenen, ihm dennoch wieder fremden und überlegenen Macht. Das erwachende, leicht erschaudernde Selbstbewußtsein, das Selbstbewußtsein, das zugleich die Ahnung einer geheimnisvollen Mächtigkeit ist, schildert zart und ergreifend Richard Wagners Musik zu *Siegfried*:

> Nun kam ich zum klaren Bach:
> da erspäht ich die Bäum'
> und Tier' im Spiegel;
> Sonn' und Wolken,
> wie sie nur sind,
> im Glitzer erschienen sie gleich.
> Da sah ich denn auch
> mein eigen Bild [1].

Das Narzissuserlebnis ist ein wesentlich numinoses, die Entdeckung der eigenen und doch wunderbar fremden, nicht zu beherrschenden, überlegenen und geheimnisvollen Mächtigkeit. — Daß der Mensch sich die Seele unter dem eigenen Bilde vorstellt, bedeutet also nicht, daß sie nur eine Form seines Selbst ist; es bedeutet im Gegenteil, daß er in ihr sein eigenes, ihm verborgenes und überlegenes Wesen zu ergründen sucht [2].

Das Bild, die Gestalt des Menschen und überhaupt der Dinge ist zugleich ihre Macht, ihr Wesen. Sehr bekannt ist der Ersatz von Dienern und Opfern durch Abbilder derselben, z. B. im

[1] Siegfried, 1. Aufzug.

[2] Vgl. van der Leeuw, Der Mensch und die Religion.

alten Ägypten. Die Darstellungen von Lebensmitteln, Gesinde usw. in den Mastabas wiederholen sich öfter; „wenn dann eine davon soweit zerstört war, daß sie ihre Wirkung einzubüßen im Begriff stand, traten die Wiederholungen ein und verschafften nun ihrerseits dem Toten seine Revenuen“ [1]. Das Bild ist das Wesen; aber das Wesen ist mehr als bloße Eigenheit, es ist Macht. Daher die Gefahr beim Erblicken des eigenen Bildes: auf den Banksinseln (Neue Hebriden) ist eine tiefe Höhle, darein niemand zu sehen wagt; sollte das Wasser in der Höhle das Antlitz eines Mannes widerspiegeln, so würde er sterben (CODRINGTON, 186).

Wie das Bild ist auch der *Name* Wesen der Seele und sogar, in einer uns befremdenden stofflichen Weise ihre Gestalt. Wir haben vom Namen oben ausführlich gesprochen (§ 17). Hier sei nur noch bemerkt, daß der Ritus der Namengebung einem Schenken der Seele gleichkommt; den Germanen gilt die Handlung des Vaters, indem er dem Kinde einen Namen gibt, als eine Geburtshandlung, genau so wie die Niederkunft der Mutter (GRÖNBECH II, 128 f.). In Ägypten sind die Namen der Götter ihre Glieder, vom Sonnengotte geschaffen [2]. Ein Gott sagt: „Ich bin dieser Name, den der einzige Herr schuf, als noch keine zwei Dinge auf Erden waren“ [3].

2. Ein sehr auffälliges Bild des Menschen und mithin eine der wichtigsten Seelengestalten ist der *Schatten* (VON NEGELEIN). Der Schatten ist notwendig zum Leben, wenn er nicht das Leben selbst ist. Dämonische, zur Unterwelt gehörige Wesen haben keinen Schatten; auf Java sieht man an den Geistertieren, wie schwarzen Hühnern und Katzen, keinen Schatten (KRUYT, Animisme, 68 ff.). Auch die Toten haben keinen Schatten, weder bei Dante noch bei den Negern Zentralafrikas. Die Basuto glauben, daß ein Krokodil sich eines Vorübergehenden bemächtigen kann, wenn es seinen auf dem Wasser ruhenden Schatten greift (ALVIELLA, 33). Bei der Errichtung des Hauptpfeilers eines Hauses in Malakka soll man aufpassen, daß nicht der Schatten der Arbeiter darauf fällt; das würde allerhand Unheil herbei-

[1] G. Maspero, Geschichte der Kunst in Ägypten, 1913, 35.
[2] Z. B. Totenbuch, Kap. 17.
[3] Lacau, Textes religieux, Nr. 78; vgl. A. H. Gardiner, Proc. Soc. Bibl. Arch., 37, 1915, 255. — Pedersen, Israel, 186, 193: der Name ist die Seele.

führen (Kruyt, Animisme, 70). Wer in Arkadien den Tempel des lykäischen Zeus betrat, verlor seinen Schatten und starb innerhalb eines Jahres [1]. — Der Tote kann keinen Schatten besitzen, er kann aber ein Schatten, eine *σκιά* sein (Jevons, Introduction, 44). Auch hier ist das Fremd-eigene betont; der Tote ist noch *l'homme mort*, er ist aber auch ein Anderer, Fremdartiger.

Noch stärker leben diese Anziehung und Abstoßung in der Vorstellung des *Doppelgängers* (von Negelein). Der ägyptische *ka* ist so ein Doppelgänger, wenn das auch seinen Charakter nicht erschöpft (§ 42). Die Begegnung mit dem *ka* bedeutet Leben. Im Volksglauben bedeutet das Vermögen seinen Doppelgänger zu sehen, nichts Gutes [2]. In jedem Falle aber offenbart sich eine Macht. Alle die Schauer des Fremdeigenen hat die Romantik, vor allen E. Th. A. Hoffmann, uns noch einmal wenigstens nachempfinden lassen.

Man denkt sich aber die Seele auch als ein kleines Männlein, einen *homunculus*. Vielleicht haben dabei die Formen gewisser Körperseelen, namentlich die Pupille mit ihrem „Männlein im Auge" und der Phallus, euphemistisch Daumen, eine Rolle gespielt (Monseur). Der indische *Atman* ist *purusha*, der Seelendäumling [3]. Die Toradja (Celebes) stellen sich die Seele als „Menschlein", *tonoana*, vor (Ankermann, in Chant. I, 146). Dieselbe Seelengestalt wird auf Malakka geglaubt, wo man die Seele, im Fall der Krankheit oder Bewußtlosigkeit, zurückruft:

> Her, Seele, komm' her!
> Her, Kleiner, komm' her!
> Her, Vogel, komm' her!
> Her, Nebliger, komm' her! [4].

Die Homunculusgestalt ist der beste Beweis, daß es sich bei der Bildseele nicht nur um die äußere Gleichheit handelt, noch auch bloß um die Traumgestalt. Man soll sich den Schauder des Narzissuserlebnisses, das Grauen der Begegnung mit dem Dop-

---

[1] Pausanias VIII, 38, 6.

[2] In Irland z. B. die *fetch*, H. Gaidoz, Mélusine 11, 1912, 264.

[3] Oldenberg, Lehre, 52 f. — Vgl. die arabische *karīna*, die schädlich ist; H. A. Winkler in Actes du V. congrès d'hist. des relig., Lund 1929, (1930, 282 ff.) und die iranische *maētha*, Nyberg, 144 f.

[4] Skeat, Malay Magic, 47 ff.

pelgänger vergegenwärtigen, wenn man die Menschengestalt der Seele in ihrem numinosen Wesen verstehen will.

§ 42. DIE „SEELE AUSSERHALB“.

H. Gaidoz, L'âme hors du corps (Mélusine XI, 1912). – L. Klebs, Der ägyptische Seelenvogel (Zeitschr. f. Äg.Sprache 61, 1926). – G. van der Leeuw, External Soul, Schutzgeist und der ägyptische ka (Zeitschr. f. äg. Sprache 54, 1918; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953, 14). – Ad. Lods, L'ange de Yahvé et l'âme extérieure (Stud. zur semitischen Philologie und Religionsgesch., J. Wellhausen dargebracht, 1914). – J. von Negelein, Seele als Vogel (Globus 79, 1901). — E. Rohde, Psyche [9–10], 1925. – O. Tobler, Epiphanie der Seele in der deutschen Sage, 1911. – G. Weicker, Der Seelenvogel, 1902.

1. Schon öfter begegnete uns während der Besprechung der bisher angeführten Seelenstrukturen die Vorstellung einer Seele außerhalb des Leibes, einer *external soul.* Oder lieber möchte ich sagen: es gab Seelenmächte außerhalb der leiblichen Seelenmacht. Manchmal war das eine Totenseele, aber nicht immer. Die „Seele außerhalb“ hat eine eigene Struktur: schon vor geraumer Zeit hat Frazer sie zum Gegenstand ausführlicher Untersuchungen gemacht (GB), ohne daß es aber gelungen ist, ihr unter den vielen Seelenvorstellungen ihre eigene zweckmäßige Stelle zu sichern. Das kann nur gelingen, wenn wir im Auge behalten, daß die „Seele außerhalb“ ursprünglich bloß eine der vielen Seelen ist [1]. Sie erhielt aber eine besondere Stellung aus besonderen Gründen. Diesen Gründen gilt es jetzt nachzuforschen.

Auch hier entdeckt der Mensch an sich eine ihm überlegene Mächtigkeit. Die Tatsache, daß diese Überlegenheit mit seiner eigenen Person zusammenhängt, verhindert ihn keineswegs, sie als solche zu empfinden. Verehrt er doch ebensogut die mächtigen Werkzeuge, die er selbst gemacht. Jetzt aber erscheint die Macht dem Menschen eng verbunden mit der Außenwelt. Damit ist allerdings ein Weg zu modernen Vorstellungen eingeschlagen: wir denken uns eine Überlegenheit leichter außerhalb als in uns selber. Trotzdem ist die Wesenseinheit von Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, die uns hier, wie beim Doppelgänger be-

[1] Vgl. J. Böhme, Die Seele und das Ich im homerischen Epos, 1929, 91, auch 89.

gegnet, unmodern genug. Der Mensch weiß, daß sein Wesen oder doch ein wesenhafter Teil seines Wesens sich „außerhalb“ befindet. Umwelt und Ich sind auch hier noch nicht getrennt. — Etwas leichter wird uns das Verständnis, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß an sich die Veräußerlichung der Macht sich nicht nur auf die Seele, sondern auf jede Macht beziehen läßt. Gewisse Mächtigkeiten des Menschen können als Besessenheit ausgelegt werden: eine überlegene Macht hat sich in ihn eingenistet (§ 31). Für unser modernes Empfinden ist das keine Psychologie, sondern Dämonologie; gilt die menschliche Macht aber als „Seele außerhalb“, so reden wir von einer Psychologie, sei sie auch wunderlich. Für die primitive Geisteshaltung hat diese Unterscheidung aber keinen Belang.

2. Zwei typische Volkserzählungen zur Einführung. Der fränkische König Guntram schläft mit einem einzigen Diener unter einem Baum. Da schleicht aus seinem Munde ein Tierlein, läuft zum Bach, und tut als wolle es hinüber. Der Diener, der wacht, legt sein Schwert über den Bach, darauf das Tierchen hinübergeht und in ein Loch verschwindet. Nach einigen Stunden kehrt es auf demselben Wege wieder zurück. Der König erwacht und sagt: ich habe einen wunderbaren Traum gehabt. Ich erblickte einen großen, großen Fluß, darüber eine eiserne Brücke, darauf ich hinüberging und in eine Berghöhle gelangte; in der Höhle lag ein unsäglicher Schatz. Da erzählte ihm der Diener alles was er gesehen hatte, während der König schlief. Man grub an jenem Orte nach und fand eine große Menge Goldes und Silbers [1]. — Hier entfernt sich also die Seele in Tiergestalt aus dem Leibe.

Vom zweiten Haupttypus dieser Vorstellung gibt es eine endlose Zahl von Varianten. Ein einziges Beispiel muß uns genügen [2].

[1] Grimm, Deutsche Sagen, auch in den Gesta Romanorum und auch sonst oft.

[2] Bei Asbjörnson. – Auch Klara Stroebe, Nordische Volksmärchen II, 1919, Nr. 23; zu diesem Typus gehören: Tausend und eine Nacht, Ausg. E. Littmann V, 283 ff.: Drei Zitronen. – Stroebe, Nordische Volksmärchen II, Nr. 4.; Meleager und das Holzscheit, Ovid, Fasti, V, 305 ff., Metam. VIII, 260 ff.; Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 9, 60; Bidasari und der Goldfisch, Wilken III, 296 ff., dort auch über den Zauberer Punchkin und die Erzählung von Koschschei und dem Ei, vgl. Frazer, GB, 11, 108 ff.; die ägyptische Geschichte von den zwei Brüdern, G. Maspero, Contes populaires de l'ancienne Egypte, 1 ff.; G. Röder, Altägyptische Erzählungen und Märchen, 1927: M. Burchardt, Zeitschr. f. äg. Sprache 50, 1913, 118 f.;

Der Märchenheld soll eine Jungfrau aus der Macht eines bösen Riesen befreien; das Mädchen vernimmt durch List vom dummen Riesen, wo sein „Herz“ (in Varianten auch „Seele“, „Leben“, „Tod“ genannt) sich befindet: „Weit, weit fort in einem Wasser liegt eine Insel, und auf der Insel steht eine Kirche, in der Kirche ist ein Brunnen, in dem Brunnen schwimmt eine Ente, in der Ente ist ein Ei, und in dem Ei — da ist mein Herz.“ Der Riese hatte also, wie das Märchen es hübsch ausdrückt, sein Herz „nicht bei sich“. Diese Entfernung der Seele soll natürlich die Unverwundbarkeit und völlige Sicherheit des Riesen bewirken; es kommt aber anders: unter Beistand der in den Märchen berühmten „hilfreichen Tiere“ begibt sich der Held auf den Weg, bemächtigt sich des Herzens und hat dann den Riesen ganz in seiner Gewalt. — In beiden Fällen ist die „Seele außerhalb“ sozusagen der Mensch, der über sich selbst hinausgeht, dasjenige am Menschen, was dem Menschen überlegen ist. Eine ihm wesentliche Macht kann sich frei bewegen und ein Maß der Sicherheit erreichen, das dem Menschen selbst versagt ist.

3. Eine Übergangsform zwischen Seelenstoff und „Seele außerhalb“ bilden diejenigen Seelenmächte, die mit dem Körper nur lose verbunden sind, und die wir, um im Bilde zu bleiben, *semi-detached* nennen könnten. Da ist vor allem das *Haar*, ein Sitz des Seelenstoffs bei vielen Völkern. Die Simsonsage zeigt, wie das Haar als die Kraft des Helden gilt, zugleich aber, wie diese Kraft, infolge des leicht lösbaren Charakters des Haars, in fataler Weise verloren gehen kann (Wilken III, 553 ff.). In den Märchen gibt das hilfreiche Tier dem Helden ein Haar oder eine Feder, die er reiben soll, sobald er in Gefahr ist: das Tier wird dann sofort zur Stelle sein.

Die lose verbundene Seele bildet also einen Übergang zwischen der Körperseele und der Seele außerhalb. Der alte Ägypter sah in seinem „Herzen“ ein Wesen für sich, mit dem er sich unterhielt und das ihm Gesellschaft leistete, wenn er allein war[1] — Die häufigste Form dieser *semi-detached*-Seele ist der

W. Aichele, Zigeunermärchen, 1926, Nr. 27; Pol de Mont und A. de Cock, Wondervertelsels uit Vlaanderen, 1924, Nr. 28; die Sage von Phrixos und dem goldenen Vließ, s. Wundt V, 426; G. Jungbauer, Märchen aus Turkestan und Tibet, 1923, Nr. 10; A. Leskien, Balkanmärchen, 1919, Nr. 26; A. Dirr, Kaukasische Märchen, 1920, Nr. 27.

[1] W. Spiegelberg, Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Alt.Kunde, 66, 1930, 35 ff.

Schatten, den wir schon nannten. An den Schatten knüpft sich auch der Gedanke der Immaterialität der Seele, die in einer andern Struktur (§ 43) zur Herrschaft gelangt. Die Furcht den Schatten zu verlieren, ist allgemein. In Westafrika ist diese Furcht sehr stark. Um Mittag vermeidet man auszugehen, weil dann der Körper keinen Schatten wirft. Schön ist die Antwort eines Negers an Miß Kingsley, die ihn gefragt hatte, warum er ohne Zögern im Dunkel hinausging, das ja doch auch keine Schatten zeige: „Das hat keine Not, weil Nachts alle Schatten sich hinlegen in den Schatten des großen Gottes und dadurch stärker werden" [1]. Hier äußert sich schlichtes Gottesvertrauen in sehr primitiver Form: der große Schatten der Nacht nährt den Schatten des Einzelnen aus seiner Fülle. — Von Sankara wird erzählt, daß er, als er nach Nepal reiste, in Zwist geriet mit dem Großlama; er erhob sich in die Luft, der Lama aber durchbohrte seinen Schatten, er stürzte herab und brach das Genick (Frazer, GB, 3, 78). — Im alten Ägypten gilt der Schatten als eine der vielen Seelenmächte, die oft alle zusammen aufgezählt werden, wenn die ewige Lebendigkeit des Königs behauptet werden soll.

Die *Nachgeburt* ist ein Seelenwesen, das gleich bei der Geburt schon den Träger verläßt. Es bleibt aber mit seinem Wesen verbunden und wird daher bei den meisten primitiven Völkern sorgfältig aufgehoben, begraben usw. Die Baganda (Uganda) betrachten die Placenta als Zwilling des Neugeborenen; nach dem Tode ihres Königs wird sein Kinnbacken im Grabe mit der Nachgeburt vereinigt. Der König kehrt also zu seiner Seele, die außerhalb war, zurück (s. unten über den *ka*) [2].

4. In diesen *semi-detached*-Seelen überwiegt noch die Vorstellung der Stoffmacht. Sobald aber die Trennung der Seele vom Körper durchgeführt wird, tritt ein anderes Element hinzu. Die Umwelt wird in das Ich hineinbezogen, oder vielmehr: sie ist

[1] Kingsley, West-african Studies, 207. – Dieselbe Furcht im Indischen Archipel, Riedel, Sluik-en kroesharige rassen, 61. – Vgl. auch Kruyt, Animisme, 68 ff.; von Negelein, Seele als Vogel, 1 ff. – Maspero, Etudes égyptiennes I, 300.

[2] W. M. Flinders Petrie, in: Ancient Egypt, 1914, 161. – A. M. Blackman, The Pharao's Placenta and the moon-god Khons (Journal Egyptian Archaeology 3, 1916, 235 ff.). – G. van der Leeuw, The Moon-God Khons and the king's Placenta (ibid., 5, 1918). — Über die sprechende Nachgeburt: Kruyt, West-Toradja's, I, 31.

noch nicht vom Ich abgegrenzt. *Wir* sind von Jugend auf an die volkstümliche Vorstellung gebunden, daß die Seele in unserem Leibe wohnt; nur beim Tode stellt auch heute der Popularglaube sich eine dem Leibe entweichende freischwebende Seele vor. Wir weigern uns aber, ausgenommen im letzten Fall, eine engere Verbindung zwischen Außenwelt und Seele anzunehmen. Seele ist für uns an erster Stelle Bewußtsein, und der Baum und das Tier können nicht mein Bewußtsein haben. Wir sind völlig ichhaft eingestellt als beherrschende Subjekte der Objekt-Welt gegenüber. Die Vorstellung der „Seele außerhalb" aber bezieht die Mit- und Umwelt in das eigene Leben ein und stellt umgekehrt das eigene Leben in einen größeren Zusammenhang hinein. Denn die Seele ist hier nicht Bewußtsein, nicht das Ich, sondern dem Ich überlegene, wenn auch mit dem Ich verbundene Macht. Daß die Seele des Toten beim oder im Grabe wohnt, können wir verstehen. Schwieriger ist es für uns, uns etwas zu denken bei der Vorstellung, daß der Grabstein, wie es im jüdischen Volksglauben der Fall ist, eine Seele (נֶפֶשׁ) ist (Nilsson in ACTES, 95). Daß unsere Seele mit uns geboren wird, ist ein uns vertrauter Gedanke; daß aber die Seele zugleich mit uns in einem Baum, dem Lebensbaum geboren wird, verstehen wir kaum, weil wir das Ich der Welt entgegensetzen (FRAZER, GB, 11, 165 ff.; JEVONS, 207; § 5). Daß die Grenzlinie zwischen Umwelt und Ich fehlt, ist deutlich; wie aber ist man dazu gekommen, die Grenze gerade an diesem Punkte, bei diesem Baum, Stein oder Tier zu überschreiten [1]? Die Substanz, an die sich die Seele bindet, ist willkürlich. In Togo kommt ein alter Mann zum Arzt zur Behandlung und bringt ein Stück poliertes Holz mit, das seinen Bruder darstellt, der seit langen Jahren tot ist [2]. In Europa

[1] Kruyt, West-Toradja's, II, 225 ff., 245 ff., gibt ein sehr lebendiges Bild von verschiedenen, gleichzeitig verwirklichten Möglichkeiten. Die Toradja auf Celebes stellen sich nach rein dynamistischer Art die Seele im Atem oder in verschiedenen Körperstoffen vor (daher müssen sich die Arbeiter während der Reisernte der Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse enthalten, die Töpfer dürfen keine Bauchwinde abgehen lassen, da alle Kraft für das wichtige Werk, das sie vollbringen, bewahrt werden muß). Aber die Seele wohnt auch im Haar (lose verbunden), in einem Goldring (außerhalb), wo sie überdies das Aussehen einer kleinen menschlichen Gestalt annimmt (*tanuana*; vgl. § 41, 2). Man muß sich vor allem hüten, diese Auffassungen zu systematisieren oder sie mit Gewalt in einen Entwicklungszusammenhang einzufügen.

[2] L. Lévy-Bruhl, L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, 1938, 221.

wird ein Arzt von einem Patienten aufgesucht, der eine Verschlimmerung seiner Sehkraft befürchtet. Die Sorge um seine Augen erstreckt sich bis auf sein Augenglas: ist dieser Gegenstand trübe geworden, so sind seine Augen in Gefahr. Das Augenglas gehört also zu seiner Seele [1].

Um so tief wie möglich einen Einblick in dieses uns fremde Vorstellen zu gewinnen, wenden wir uns der wichtigsten unter den Formen der „Seele außerhalb" zu, dem *Seelenvogel.* Außerordentlich weit ist diese Vorstellung verbreitet. Im semitischen Altertum sind die Toten eine Art Vogel: sie zwitschern, haben Flügel [2] und sind „bekleidet wie ein Vogel mit einem Flügeltuch" [3]. Der ägyptische *ba* ist ein Vogel, vermutlich ein Storch, oft mit einem Menschenkopf dargestellt, während eine andere Seele, die *ach,* der Schattenvogel ist (KLEBS) [4]. In Griechenland ist der Seelenvogel aus vielen Mythen bekannt. Auf einer Amphora des Britischen Museums sieht man, wie die Seele in Vogelgestalt den Leib der sterbenden Prokris verläßt (WEICKER, 167). Die Hyperboräer, die eigentlich Tote sind, haben Flügel:

> esse viros fama est in Hyperborea Pallene,
> qui soleant levibus velari corpora plumis [5].

Die Sirenen, menschenköpfige Vögel, sind Totenseelen, wie Keren, Erinnyen, Harpyien und Stymphaliden (WEICKER, passim). Im Volksglauben lebt die Vorstellung weiter: da gibt es allerhand Totenvögel, und auch der Mensch im Flügelkleide tritt immer wieder auf (Walküren, Schildmädchen, Schwanenjungfrauen usw.) (TOBLER, VON NEGELEIN). Die geflügelten Engel (Toten) im Christentum gehören zu derselben Kategorie. — Die verständliche Beziehung zwischen Seele und Vogel suchen wir uns klar zu machen an zwei Beispielen. Das eine ist alt. Nach Cassius Dio begrüßte „217 n. Chr. das von Caracallas Schrecken aufatmende Volk, im römischen Zirkus beim Wett-

---

[1] A. J. Westerman-Holstijn, Psychiatr.-neurol. bladen, 1941, 2, 7.

[2] Jes. 8, 19. – M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens II, 1912, 957 f.

[3] Ischtar's Höllenfahrt, P. Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, 1900, 81.

[4] W. Spiegelberg, Or. Lit.-Zeit. 29, 1926. — Eb. Otto, Die beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen der Ägypter (Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Alt.-Kunde, 77, 1942), 78 ff.

[5] Ovid, Metam. XV, 356 f.

rennen versammelt, um des Severus Regierungsantritt zu feiern, eine krächzende Dohle, die sich auf den Obelisken niedergelassen hatte, mit dem Namen des getöteten Kaisermörders Martialis, ὡς ἐξ ἐπιπνοίας τινὸς θείας"[1]. — Hier bekommen wir einen Einblick in das Erlebnis der „Seele außerhalb". Das Volk, dessen aufgeregter Geist sich sehr stark mit dem Mörder beschäftigt, identifiziert spontan, ohne Begründung, den plötzlich sich zeigenden Vogel mit der Seele des Mannes.

Noch einleuchtender ist das zweite Beispiel aus modernem Volksglauben. Tobler erzählt nach Strackerjan: „Ein Schulknabe lernt Mäuse machen (typische Zauberkunst). Der Pastor bessert den Jungen. Er stirbt aber bald. Vor seinem Tode mußte der Knabe dem Pastor versprechen, ihm zu erscheinen und ihn zu benachrichtigen, ob er selig geworden sei. Als nun einst der Pastor in seinem Garten ging, kam eine Krähe herangeflogen und setzte sich auf einen Püttschwengel. Der Pastor fragte: „Jan büst du't?" worauf die Krähe antwortete: „Ja, Gott un de Hillgen enmal verswaren, is ewig verlaren!" und davonflog" (31). Sehr schön und charakteristisch ist hier die Selbstverständlichkeit in der Haltung des Pastors, der ohne zu zögern, die Krähe als „Jan" anredet. Wir leben das Erlebnis der „Seele außerhalb" mit. Im allgemeinen können wir, um den Wesenszusammenhang zwischen Mensch und Vogel zu verstehen, hinweisen auf die Schnelligkeit des Tieres, auf sein plötzliches Auffliegen, sein unheimliches Schreien. Aber weiter kommen wir, wenn wir das ursprüngliche Erlebnis in Betracht ziehen, wie es uns in obigen zwei Beispielen geschildert wird. Das Affekt wiegt schwerer als das Begriffliche: aus dem Affekt wird die Gestalt geboren. Das heftig bewegte Volk, der um das Heil des Jungen bekümmerte Pastor vollziehen die Ineinssetzung der Seele mit dem ihnen plötzlich vor Augen tretenden Vogel[2].

Nun kann man natürlich versuchen, verständliche Beziehungen zwischen Seelentier und Mensch zu ermitteln. Die Kleinheit vieler dieser Tiere hat sicher dazu mitgewirkt, daß sie als Seelen gelten konnten, die im Körper aus- und eingehen konnten. Das

---

[1] Fr. von Duhn, in: AR XII, 1909, 168.

[2] Die Seelen zweier Raubmörder, die ihre Taten bereuen, fliegen als weiße Tauben davon. Der heilige Benedikt sah die Seele seiner Schwester, der heiligen Scolastica, als Taube zum Himmel fliegen, Tobler, 29.

ist der Fall bei *Biene, Fliege, Schmetterling*[1], *Fledermaus*, wo auch die Flugkraft mitgewirkt haben muß, und bei *Maus, Eidechse, Wiesel, Wurm* (WEICKER, 29 ff.; WASER, passim; TOBLER, 13 ff., 19 f., 36 ff.). Bei andern Seelentieren können ihre unheimlichen Eigenschaften eine Rolle gespielt haben: vor allem bei der *Schlange*, dem geheimnisvollen Wesen, das geräuschlos aus der Erde kriecht (TOBLER, 20 ff.), *Kröte* (TOBLER, 25 ff.) und *Krabbe* (GAIDOZ, 26). Auch der *Fisch*, der als Symbol im Christentum seit der Zeit der Katakomben eine so bedeutende Stelle fand, gehört hierher[2].

Das alles genügt aber nicht. Die Einheit zwischen Mensch und Seelenträger ist eine erlebte, nicht eine verstandene Einheit. Das geht schon daraus hervor, daß es auch sehr große und gar nicht mysteriöse Seelentiere gibt. Werwölfe und Bärenhäuter haben wir schon kennen gelernt (§ 8). Als Hirsch, Schwein oder Affe tötet die „Seele außerhalb" Menschen und frißt ihre Leber [3]. Ulf, eine Heldengestalt der isländischen Sage, wird beim Dunkelwerden unwirsch und schläfrig, er geht dann als Wolf um, darum nennt man ihn *Kveldulf*, Abendwolf [4]. Die Seele des Menschen ist wölfisch oder bärisch, es besteht ein Wesenszusammenhang zwischen Mensch und Tier (GRÖNBECH II, 99 f.). — Aber auch abgesehen von der Lykanthropie kommen allerhand größere Seelentiere vor, Hund, Katze, Pferd (TOBLER, 44 f.).

Wir gelangen hier auf andern Wegen wieder zum schon besprochenen Totemismus und Nagualismus (§ 8). Die Macht des Menschen ist mit einem Gegenstand außerhalb wesensmäßig verbunden, und kann daher seine Form annehmen. Die „Seele außerhalb" ist dann eigentlich nur ein Ausdruck, eine Form der Einheit. Eine solche Form sind auch die Abzeichen, *favours*, die sowohl die Damen des Mittelalters, wie die der Toradja ihren Geliebten mitgeben. Ein Toradja-Jüngling, der in den Kampf geht, bittet sein Mädchen, daß sie für ihn *morame*. Sie gibt ihm dann ihr Lendentuch, ihr Kopftuch oder eine Korallenschnur,

---

[1] Bei Aristoteles, Hist. anim., V, 19, 5 heißt der Schmetterling auf neugriechisch *ψυχάρι*, vgl. Nilsson, Gesch. der gr. Religion, I, 183.

[2] I. Scheftelowitz, AR 14, 1911, 1 ff. – W. Spiegelberg, AR 12, 1909, 574.

[3] Adriani, Posso, 64; vgl. WILKEN III, 25 ff. – NIEUWENHUIS, Wurzeln, 38.

[4] Die Geschichte vom Skalden Egil, übertr. von F. Niedner, 1914, 29.

sowie zwei Sirih-prisen. Der Jüngling darf nicht zu gleicher Zeit von zwei Mädchen diese Liebeszeichen annehmen, das würde ihm schlecht bekommen[1]. „Seelenhaft“ ist auch das blutige Hemd des Ritters, das die mittelalterliche Dame auf dem bloßen Leibe trägt: es soll Wesensgemeinschaft verbürgen[2].

5. Die Entfernung der Seele vom Leibe sichert dem Menschen das Leben, wenn sie nicht, wie in den Märchen zur Unsicherheit ausschlägt. Jedenfalls wird die Unfaßbarkeit, die mit der Vorstellung der „Seele außerhalb“ verbunden ist, als Sicherheit empfunden. Diese Sicherheit gilt auch über das irdische Leben hinaus. Denn die Seele außerhalb wird vom Tode nicht betroffen. Im Gegenteil: der Tod gilt oft als eine Vereinigung des Menschen, bzw. seiner Seele mit der andern Seele „außerhalb“. So vor allem in den altägyptischen Vorstellungen: „Sterben“ ist „mit seinem *ka* gehen“ (VAN DER LEEUW, External Soul)[3]. „Ein jeder geht mit seinem *ka*“ heißt es von den Toten, und das ist eine gute Sache; wer tut, was der König wünscht, sein Ende wird in Frieden sein, „wie dasjenige dessen, der zu seinem *ka* geht“[4]. Es ist das Los der Götter, die immer mit ihren *ka*'s gehen, ihre volle Lebensmacht immer mit sich führen[5]. Der schönste Ausdruck dieser Vorstellung ist der Spruch: „Wenn ich sterbe, ist mein *ka* mächtig“ (VAN DER LEEUW, External Soul, 62)[6]. Des Menschen Wesen ist gesichert und zeigt seine Macht erst recht, wenn die Lebensmacht schwindet. Parallel sind die persischen Gedanken über die Wiedervereinigung der Seele mit der *fravashi*, nach dem Tode[7], und die Wiedereinswerdung der Körperseele

---

[1] Kruyt, Bydr. 75, 121. Das Mädchen, vertreten durch sein Geschenk, begleitet den Krieger in den Kampf. Die kostbarste dieser Gaben ist der Bauchgurt, er vermittelt ein Maximum an „Seele“. Kruyt, W. Toradja's, II, 99 ff.

[2] Als Seelenträger, außer den besprochenen, müssen noch genannt werden: das Amulett, Jes. 3, 20 „Seelenhäuschen“ genannt; Lichter und Irrlichter, TOBLER, 82 ff.

[3] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 17, 826, 1431. Neben „gehen mit“ auch „gehen zu seinem *ka*“, was in unserem Zusammenhang keinen Unterschied macht; gelegentlich „gehen zu seinem *ach*“, Pyramidentexte, 472. Vgl. Sethe, Urkunden I, 34. – van der Leeuw, Godsvoorstellingen, 13 f.

[4] B. Gunn und A. H. Gardiner, Journal of Egypt. Archaeology IV, 1917, 248.

[5] Pyramidentexte, 829, 1165.

[6] Pyramidentexte, 1055.

[7] N. Söderblom, Les fravashis, 1899, 51.

(liau krahang) mit dem „Seelenmark“ *(salumpok liau)* nach der endgültigen Beerdigung bei den Ole Ngadju (Borneo) (Hertz, 57 f.; — Wilken III, 59 f.). Die Unsterblichkeit der Seele zeigt sich uns hier von ferne. Von ferne: denn der „unsterbliche“ Teil ist bloß sicher, er wird dem Körper oder der Körperseele nicht als ewig, göttlich gegenübergestellt, der psychologische Dualismus ist noch nicht da. Die fortlebende Seele, die sog. Totenseele, ist ein besonderer Fall der „Seele außerhalb“. Es handelt sich nicht um Unsterblichkeitsglauben, sondern um das Erlebnis der Macht in direkter Beziehung zum Menschen [1]. Die Sicherheit, auch im Tode, ist daraus nur eine Folgerung.

6. Auch die Traumseele ist nicht eine theoretische Konstruktion; Traum, Krankheit und Tod sind nur besondere Fälle des Außerhalbseins der Seele. Die Traumreise ist eins der häufigsten Traumerlebnisse, deren klassisches Beispiel wir oben in der Geschichte des Guntram antrafen. Im Falle der Krankheit, der Bewußtlosigkeit, des Schlafes glauben die Indonesier an eine Abwesenheit der Seele. Die *sumangat* wird mit dem Namen oder auch in der Weise, wie man die Hühner lockt, zurückgerufen (Kruyt, 82 ff.). Man kann sich auch der Seele eines anderen bemächtigen; mittels eines Sackes raubt man dem Körper eines Verstorbenen sein *sisi*, die Anlage zum Glück [2]. Die Priesterin der Bahau bringt die Seele eines Kranken auf dem „Seelenwege“ an einem Seil wieder zurück, nachdem sie sie zu sich gelockt hat. Dann bläst sie die Seele durch den Schädel wieder in den Körper (Nieuwenhuis, Wurzeln, 43) [3]. Die Toradja glauben, daß die Seele im Schlaf auf Reisen ist:

> Ich schlief so fest und tief,
> Daß meine Seele mich verließ.
> Schlafend und träumend
> Kam ich ins Totenreich
>
> (Adriani, Animistisch Heidendom, 24.)

Auf Raratonga (Cook-Inseln) ruft man, wenn jemand nießt: „Ha! bist du zurück!“ [4]. Die Medizinmänner stellen oft der

---

[1] Vgl. W. F. Otto, Die Manen, 1923.

[2] Kruyt, W. Toradja's, III, 363. Die Djuka von Surinam versuchen bei der Bestattung das *jorka* dem Toten zu entreißen. W. F. van Liez, Aanteekeningen, 167 f.

[3] Vgl. Nieuwenhuis, Quer durch Borneo I, 103.

[4] Frazer, Belief in Immortality II, 229.

Seele des Kranken eine Falle [1]. Aus alledem geht hervor, daß nicht bloß die Abwesenheit und das Aussetzen der Macht die Seelenvorstellung hervorriefen, wie der Animismus meinte, sondern ebensogut die evidente und auffällige Anwesenheit der Macht. Das Neue in dieser Struktur ist einzig die Bewegungsfreiheit, das Vermögen der Seele, den Menschen zu verlassen oder ihn aufzusuchen. Diese Bewegungsfreiheit besitzen die mächtigen Menschen, wie Zauberer und Hexen, in besonderem Maße (§ 31). — Zwei Mägde schlafen in der Mühle zu Betzingen in einem Bette. Zwei Liebhaber besuchen sie. Die eine Magd ist nicht aufzuwecken. Gegen Morgen kommt ein Käfer in den Mund der Schlafenden gekrochen. Das ist ein Beweis der Hexerei (Tobler, 38 ff.). Die Hexe hatte ihre Seele ausgesandt. — Ein Zauberer schickt seine Seele aus, die einen Brief besorgt und die Antwort bringt [2]. — Was Hexen und Zauberer vermögen, kann auch der Ekstatiker: *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι*, sagt der Apokalyptiker, d. h. er verläßt den Körper [3].

7. Endlich ist die Struktur der „Seele außerhalb" nahe verwandt, ja manchmal identisch mit der Vorstellung des Engels, vorzüglich des *Schutzengels* (§ 16). Das „Doppelerlebnis der Gestalt", das wir bei der Besprechung der Engel fanden, findet hier eine Anwendung auf die eigene Person des Menschen. Der verständliche Grund liegt in der mit „Seelenhaftigkeit" gegebenen Wesensgemeinschaft. Das schönste Beispiel ist wieder der ägyptische *ka*. „Du bist der *ka* aller Götter", wird zu einem sehr mächtigen Gotte gesagt [4]. Das heißt: du bist ihre Mächtigkeit, sie müssen dir gehorchen. Oder noch deutlicher, zu dem Gotte Osiris gesagt: „Du bist der *ka* aller Götter, Horus schützte dich, indem du zu seinem *ka* wurdest" [5]. Die Seelengemeinschaft bedingt das Schutzverhältnis. So läßt sich nicht nur verstehen, daß der *ka* zu gleicher Zeit Seelenstoff, Seele außerhalb und Schutzgeist sein kann (van der Leeuw, External Soul), sondern auch die ganze Vorstellung des Schutzengels oder -geistes, wie

---

[1] Frazer, Immortality II, 230 f.
[2] Bin Gorion, Der Born Judas VI, 103 f.
[3] Off. Joh. 4, 2.
[4] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 1623, 1831.
[5] Pyramidentexte, 1609, vgl. 136, 610, 647, 1653. - Hoffmann, Theophore Personsnamen, 53, 60.

sie u. a. im Christentum schon früh vorkommt[1], läßt sich von der Seelenidee aus zwanglos deuten. Auf *fylgja* und ähnliche Vorstellungen brauchen wir nicht zurückzukommen (§§ 16, 64)[2]. Wir wollen nur noch darauf hinweisen, daß die „Seele außerhalb“, gemäß ihrem schon betonten Charakter, auch hemmend und feindlich wirken kann. Die *Erinys*, die Seele, eigentlich wohl das Blut des ermordeten Verwandten, gibt davon ein gutes Beispiel. Die Erinys ist dem Mörder feind, nicht als fremde Gewalt, sondern als eigene, blutsverwandte Seele[3]. Auch die *Keren* sind solche rächende Seelenwesen:

δειναὶ δ' ἅμ' ἕπονται
κῆρες ἀναπλάκητοι[4].

Zuletzt muß noch des Zusammenhangs gedacht werden, der zwischen der Vorstellung der „Seele außerhalb“ und derjenigen des persönlichen Schicksals besteht (§ 21). Das *aklama* der Ewe ist „ein unsichtbares Ding, das Gott dem Menschen mitgegeben hat, damit es immer um ihn sei und ihn überall hin begleite“. Also eine Art Schutzgeist, zugleich Seele und Schicksal. Wenn etwas gelingt, sagt man: „Mein *aklama* war mir gnädig, *aklama* war um mich, oder mein *aklama* hat mir guten Rat gegeben“ [5]. Parallel sind das nordische *hamingja* und die neugriechische *Mira (moira)*, die in den Märchen als Beraterin und Schutzgeist auftritt[6]. Auch hier zeigt sich die Seele wiederum als Gestalt dessen, was der Mensch an sich selbst als überlegen erlebt hat.

§ 43. DIE ALLEIN MÄCHTIGE, GÖTTLICHE SEELE.

M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928.

1. Wir fanden sowohl in der Struktur des Seelenstoffs, wie in denen der pluralischen Seele und der „Seele außerhalb“ als Grund-

[1] Harnack, Dogmengeschichte I, 678, A. 2, auch 677, A. 3.

[2] Über die iranische *daena* und *fravashi* siehe A. Lommel, Die Religion Zarathustras, 1930, 150 f., 160 f.

[3] E. Samter, Die Religion der Griechen, 1914, 52. Als unterweltliche Seelen gelten die Erinnyen auch in den magischen Defixionstafeln, Weicker, 5.

[4] Sophokles, Oedipus Rex, 470.

[5] D. Westermann, Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk (AR 8, 1905).

[6] P. Kretschmer, Neugriechische Märchen, 1910, Nr. 36, 48.

erlebnis immer die überlegene Macht. Die Differenzierung der zweiten Struktur und die mit der dritten einsetzende Scheidung zwischen Ich und Umwelt ändern an diesem Verhältnis nichts. Es wird aber alles anders, sobald ein Teil der Umwelt oder des Ichs *entmächtigt* und somit unfähig wird Seelenträger zu sein. In den drei vorhergehenden Strukturen kennt man „keine Leiblichkeit, die nicht mehr wäre als bloßer Stoff“ [1]. Jetzt aber hebt der *Dualismus* an, für den die Macht der Seele, lebendig, mächtig und göttlich, nur neben einem unbeseelten, entmächtigten, gottlosen Stoff existieren kann.

Die Bewegungsfreiheit der dritten Struktur ist dafür die natürliche Bedingung. Das Fortleben z. B. des ägyptischen *ba* beruht einfach auf der Möglichkeit des „Ausgehens am Tage“. Er verläßt das Grab um zu atmen und sich zu nähren. Luft und Nahrung sind also mächtig und notwendig, der *ba* ist bloß eine „Seele außerhalb“, die einen höheren Grad der Sicherheit erreicht hat. Diese Freiheit der Seele sieht aber ganz anders aus, wenn der stofflichen Welt jede Mächtigkeit abgesprochen wird, wenn die ganze Umwelt, den Leib einbegriffen, zur „Sache“, zum „Ding“ entwertet wird (§ 3). Der griechische Geist hat diese Umwälzung bewirkt. Für Heraklit, dessen Wort über die Tiefe der Seele auf jede Seelenstruktur paßt, wie für die Vorsokratiker überhaupt, ist die Seele noch eine Macht unter Mächten. Eine vollkommene Machtlosigkeit gibt es nicht: alles ist noch stofflich gedacht, der ganze Lebensprozeß eine Art Stoffwechsel, der Stoff aber göttlich (Rohde II, 148 f.) [2]. Plato aber, ausgehend von orphisch-dionysischen Gedanken, nimmt die Seele aus der stofflichen Welt fort, und macht die letztere aus einem göttlichen Ganzen zum Bereich des Bösen [3]. Diese griechische Seelenauffassung zeigte sich im Laufe der Jahrhunderte so mächtig, daß noch die vorige Generation den Dualismus von Leib und Seele als nahezu selbstverständlich betrachtete.

2. Diese Auffassung der Seele fand das Schema der „Seele außerhalb“ fertig vor. Die *Seelenwanderung* ist nichts als eine extreme Konsequenz der Bewegungsfreiheit der Seele. Sie findet sich in

---

[1] Otto, Die Götter Griechenlands, 87.

[2] Vgl. K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie, 1906.

[3] Die dionysische Bewegung in Griechenland ist nicht, wie es heute die Schule von L. Klages behauptet, eine Rückkehr aus der Geistigkeit zu dem „Urgrund des Lebens“, sondern das gerade Gegenteil.

vielen Gegenden, auch abgesehen von Indien und Griechenland, wo die Lehre der Seelenwanderung ihre höchsten Blüten trieb. Die Seelenwanderung enthält ursprünglich keine Mißachtung der Materie. Das Leben ist ein Kreislauf, in welchem der Tod nur eine Etappe, keinen Schluß markiert. Einen Schluß gibt es ja nicht (§ 22). Im Volksglauben der Primitiven wird die Reinkarnation ohne weiteres geglaubt, und man identifiziert die Neugeborenen nach bestimmten Kennzeichen, u. a. nach der Ähnlichkeit [1]. In den Volksmärchen nimmt der verfolgte Held immer neue Gestalten an, wie schon Proteus und Loki [2]. Der ägyptische *ba* hat das Vermögen, sich in viele Gestalten zu wandeln, um den Gefahren der Totenwelt zu entgehen. Auch die Metamorphose bringt also an sich weiter nichts als erhöhte Sicherheit, wie so manche Geschichte Ovids beweist. Aber sie ist nicht ein ruhender Gedanke, sie entwickelt sich fort. Und wir verstehen, daß in dieser Entwicklung die Seele immer mehr zum einzigen ruhenden Punkt in der Erscheinungen Flucht wird. Die Welt und der Körper sind vielen Wandlungen ausgesetzt, die Seele aber bleibt dieselbe. Der Träger wechselt, das Getragene bleibt. „Torsten weiht seinen Knaben ins Leben ein mit den Worten: Dieser Knabe wird Ingemund heißen, und ich erwarte für ihn ein *hamingja* (Seele-Los) auf Grund des Namens" (Ingemund war der Vater der Mutter, GRÖNBECH II, 124). Noch ein Schritt, und die Seele bleibt nicht nur im Wechsel, sondern ist *ewig im Vergänglichen, mächtig im Machtlosen.*

Deshalb ist der Ausdruck „Seelenwanderung" im höchsten Maße mißverständlich: alles wechselt den Ort, alles wandelt sich, die Seele allein bleibt. Sie besteht und wird bestehen, auch dann, wenn der Leib stirbt, — sei es, daß man sich darüber freut, oder daß man dieses Nicht-sterben-können beklagt, wie im Orphismus und im Buddhismus. In der Mazda-theologie wird die Seele sogar als präexistent vorgestellt, sie ist, ehe die Welt war, und wird sein, nachdem die Welt aufgehört hat zu sein [3].

In der primitiven Welt bestimmt das Los des Körpers das

[1] K. Th. Preuß, Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker, 1930, 23. — WILKEN, III, 72.

[2] Nilsson bemerkt mit Recht, daß die Gabe der Metamorphose in Griechenland vorzüglich den Meerwesen gegeben ist, Den Grekiska Religionens Historia, 60.

[3] Söderblom, Les fravashis, 62 ff.

der Seele. So muß z. B. der Leib begraben sein, damit die Seele ins Jenseits gelangen kann[1]. Indem sich die anthropologische Struktur verändert, sucht sich die Seele vom Körper freizumachen. Solcherweise verewigt erhält sie ihre Gestalt immer mehr von der halbmateriellen Welt; die konkreten Seelenstoffe werden dem entmächtigten Weltstoff zugeteilt; der Atem, der Hauch usw. werden als Gestalten vorgezogen. Dem Maß der Macht entspricht der Grad der Unstofflichkeit. Die ewige, göttliche Seele steht der Welt der Dinge feindlich gegenüber. In einer Welt der toten Dinglichkeit, der verderbnisreichen Stofflichkeit, ist die Seele der himmlische Funken, der göttliche Sproß. — Die Orphiker beklagen die unheilvolle Wiedergeburt, das „schmerzenschwere Rad", das sich in Ewigkeiten fortwälzt und Sünde auf Sünde häuft. Die Seele, die diesem Kreislauf entronnen ist, kehrt zur Götterwelt zurück. Ihre Losung aber beim Eintritt in den Himmel ist die Berufung auf ihre Herkunft; sie darf den Göttern nahen, weil sie zu ihnen gehört. Ich bin zwar, so läßt eine in einem Grabe zu Petelia aufgefundene Goldtafel den verstorbenen Orphiker sagen, ein Doppelwesen, halb himmlisch, halb irdisch:

εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον[2].

Und ein Text aus später Zeit gibt der zum Himmel aufsteigenden Seele den Logos mit:

ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ[3].

3. Die einfachste Form dieses Dualismus ist die Trennung im Augenblicke des Todes, wenn die beiden Teile, der mächtige und der unmächtige, sich jeder an seinen Platz begeben: *γᾶ μὲν ἐς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω*, oder: „Der Äther empfing die Seelen, die Erde aber die Körper" (Rohde II, 389, 257 ff., wo weitere Beispiele aufgezählt werden)[4]. Dieser Dualismus braucht allerdings noch nicht immer die Geistigkeit der Seele zu betonen. Die primitive Hauchseele bleibt, dem Namen *(pneuma)* nach immer, dem Wesen nach noch sehr oft in Geltung. Viele primitive Völker

[1] Vgl. André Parrot, Malédictions et violations de tombes, 1939, 41.

[2] A. Olivieri, Lamellae aureae orphicae, 1915, 12. O. Kern, Orphicorum Fragmenta, 1922, Fr. 32 a., S. 105.

[3] A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie [2], 1910, 8.

[4] Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie, 200 ff.

wissen von einem Aufstieg zum Himmel, auf einer Leiter aus Pfeilen (z. B. Wundt V, 264 ff., 272). Die altägyptischen Pyramidentexte lassen den toten König als Vogel (Falke, Gans) zum Himmel auffliegen oder mit Stricken, auf einer Tierhaut, auf einer Leiter hinaufsteigen (Himmelsleiter!). Ein latenter Dualismus zeigt sich schon in den ältesten Formulierungen: „die Seele *(ach)* zum Himmel, der Körper zur Erde," oder: „die Seele *(ba)* zum Himmel, der Körper *(d-t,* ursprünglich die Körperseele) zur Erde [1]." — Eine chinesische Parallele aus dem *Li-ki*: „War jemand gestorben, so stieg man alsbald auf das Dach des Hauses und rief seinen Namen: „N. N., kehre wieder!" (Seele außerhalb!). Danach füllte man ihm ungekochten Reis in den Mund .. Dieweil man in der Erde ihn begrub, blickte man empor zum Himmel; schwingt ja doch, während der Körper mitsamt der animalischen Seele niederwärts sinkt, der Geist sich aufwärts" (Lehmann, Textbuch [1], 11 f.). Hier lebt somit noch die Anschauung einer Seelenpluralität; der Körper aber wird vom „Geist" getrennt. Aufwärts die Seele, abwärts der Körper! *Corpus habent cineres, animam sacer abstulit aer* [2].

„Ein solcher Gegensatz ist dem primitiven Denken fremd. Ein langer geistiger Entwicklungsprozeß liegt hinter unserm Seelenbegriff. Homer und Plato, Paulus und das christliche Denken haben dazu beigetragen, in unserem Sprachgebrauch den Seelenbegriff in einer Weise zu vergeistigen, zu individualisieren und rein herauszuarbeiten, die nur in Indien ein Gegenstück hat" (Söderblom, Gottesglaube, 65). Hier setzen alle die Gedanken ein, die theoretisch zu den mancherlei Anschauungen vom psycho-physischen Dualismus und Parallelismus führten [3], mythisch zur prächtigen Idee der „Himmelsreise der Seele" (§ 44).

---

[1] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 474. – Urk. IV, 481, vgl. 484. Der *ba* ist dem toten Körper entgegengesetzt; man „trennt den *ba* vom toten Körper". Vgl. Otto, Die beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen, 80 f.

[2] C.I.L., III, 6384, vgl. Cumont, After life, 15 f. — Die Seele des ägyptischen Königs steigt auf die Spitze der Pyramide, um in den Himmel zu gelangen; siehe H. Schaefer, Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Alt.-Kunde, 66, 1930, 70. — Der Monolith des Pyramidengipfels heißt „Königsseele".

[3] Vgl. die treffende Charakteristik des Menschen, wie sich ihn Descartes denkt: „Un ange conduisant une machine", Maritain, Religion et Culture, 42.

4. Der Dualismus bedient sich auch in diesen Formen noch immer der primitiven Ausdrucksweise. Die Seele ist kein reiner Geist, sondern nur ein feiner Stoff; ihre Gestalt nicht unsinnlich, sondern nur *par levibus ventis volucrique simillima somno.* Eine moderne Parallele:

> For there's a vaporous thing — that may be nothing,
> But that's the buyer's risk — a second self,
> They call immortal for a story's sake.
>
> W. B. Yeats, The countess Cathleen.

Der Dualismus erhält erst seine eigenste Form, wenn der Körper völlig entwertet, ja zum Gegenstand des Abscheus wird. Er ist das Gefängnis der Seele, ihr Grab, *σῶμα σῆμα* [1], und das Heil des Menschen ist unlöslich an die Befreiung aus der Haft der Materie gebunden (vgl. Rohde II, 35). Die Seele ist gefangen in der Materie, die sie immer wieder hinabzieht in den Schlamm. Wir kennen die vielen Formen dieses unsterblichen Mythus von der Seele, von Plato bis zur Romantik: „Wie ein freigemachter Vogel flattert die Seele in den reinen blauen Himmel der Wahrheit und Unschuld hinein, um in klarem Licht zu schwimmen. Und mit elendem Netze, mit Leim läßt sich das Unsterbliche wieder in den Schmutz hinabziehen und festkleben“ [2].

Typisch ist in diesem Zusammenhang das sog. *Lied von der Perle,* aus den gnostischen Thomasakten. Als ganz kleines Kind wird der Prinz aus dem Osten, seiner Heimat, nach Ägypten geschickt, um die eine Perle (Seele), die im Meere (in der Materie) ist, zu suchen. Anfänglich vergißt er den Schatz, den er finden soll, und daß er ein Königssohn ist. Dann findet er die Perle und kehrt nach der Heimat zurück. An der Grenze erhält er sein königliches Gewand, so daß er, in Herrlichkeit gekleidet, seinen Einzug halten kann. Alte Märchenmotive (eine Schlange bewacht die Perle, der Held vergißt seine Aufgabe, als er von der Speise der Ägypter ißt usw.) bekommen den neuen Gehalt: die Rettung der Seele (Lehmann-Haas, Textbuch, 218 ff.). Ähnlich und nicht weniger eindrucksvoll im — neuplatonisch beein-

---

[1] Plato, Gorgias 47, p. 493 A. Vgl. Cratylus, p. 400 C. Der Ausdruck schon bei Philolaos: Diels, Vorsokratiker I, fr. 14.

[2] Ludwig Tieck XIV, 358. In der indischen Spekulation findet sich die parallele Vorstellung des Verhältnisses von *Prakriti* (Materie) und *Purusha* (Geist).

flußten — Islam: „Die Seele kam auf dich herab von erhabener Stelle, eine seltene und nie gefangene Taube, ... sie kam zu dir gegen ihren Willen ... sie widersetzte sich zuerst ... sie gewöhnte sich an die öde Wüste (die Welt). Mir scheint, daß sie dann die Erinnerungen an den geschützten Park (den Himmel) und an den Verbleib, den sie wider Willen verlassen, verlor, ... sie wurde mit der Schwäche des leiblichen Körpers vereinigt ... Jetzt erinnert sie sich des geschützten Parks und weint Tränen, die nicht aufhören, bevor die Zeit naht, daß sie sich aufmacht nach dem geschützten Park ... Dann girrt sie auf dem Gipfel einer hohen Zinne ... und sie hat Wissen erlangt von jedem Geheimnis im Weltall, während ihr zerrissenes Kleid noch nicht einmal geflickt ist. — Ihr Abstieg war wohl vorherbestimmt, damit sie hören könnte, was sie nicht gehört hatte; denn wozu kam sie sonst hernieder aus dem hohen und luftigen Himmel zur Tiefe der niedrigen Erde" (A v i c e n n a) [1].

Von jetzt ab ist die dringendste Aufgabe des Menschen die *Askese* (§ 66). Er soll dem Fleische nach sterben, um im Geiste leben zu können. Nur so genügt er seiner Bestimmung, seinem göttlichen Wesen. Wir finden diesen Gedanken schon bei P l a t o, gerade im Zusammenhang der *σῶμα-σῆμα*-Gleichsetzung: „Denn es sollte mich nicht wundern, wenn E u r i p i d e s recht hätte mit seinem Spruch:

Wer weiß, ob nicht das Leben Sterben ist,
Das Sterben aber Leben?

und ob wir in der Tat nicht vielleicht tot sind. Auch von irgendeinem Weisen habe ich schon gehört, daß wir jetzt tot seien und daß unser Leib unser Grabmal sei" [2].

5. In dieser Reinigung, die einem Sterben gleichkommt, kann nun der Mensch nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Sobald die Körperlichkeit einmal einen sittlichen und religiösen Wert bzw. Unwert erlangt hat, kann man sie nicht länger auf den eigentlichen Körper beschränken. Die Verdammung des Leibes genügt nicht, um die Geistigkeit der Seele zu sichern. Denn diese Seele enthält Vorstellungen, Gedanken, Triebe, Begierden ganz materieller Art. Es soll also nicht nur die Seele vom Leibe befreit werden, sondern auch von der ihr innewohnenden Leiblichkeit; im Innern der Seele sollen sich die niederen Elemente

---

[1] C. F i e l d, Mystics and Saints of Islam, 1910, 101 f.
[2] Gorgias, ibid. (Übers. A p e l t).

von den höheren trennen. Erst die Askese der Seele schuf bei den Griechen den *Geist*. Erst die Verdrängung der Triebe, die Entmächtigung, nicht nur des Körpers, sondern der fleischlichen Lust, der Begierde, des Drangs, macht den Geist mächtig (SCHELER, 74 ff.)[1]. Auch hier treffen wir sofort auf Plato. Er hat nicht nur den Leib, sondern auch die Seele entmächtigt und entwertet; sie gehört der niederen Welt des Entstehens an. Allerdings hat sie Teil an der höheren Welt der Ideen, sie ist unsterblich. Aber sie ist nicht absolut, sie nimmt eine Zwischenstellung ein, sie hat Teil an beiden Welten. So entsteht die sog. *Trichotomie:* über der Leiblichkeit lagert sich die Seelenhaftigkeit, darüber wieder die reine Geistigkeit. Über die Seele erhebt sich der Geist. Psychologisch bedeutet das eine Schichtung des Menschen nach niederen und höheren Trieben. Theologisch liegt hier der Versuch vor, das Überlegene, das Göttliche trotz allem im Menschen aufzufinden: Körper und Seele zeigen ihre Unzulänglichkeit, jetzt wird der Geist das Symbol der unergründlichen Tiefe der Seele (ROHDE I, 4)[2]. Die Ironie der Geschichte hat gewollt, daß das Hauptwort dieser Vergeistigung, dieser letzten Erhebung zu einer gänzlich immateriellen Macht, nichts anderes sein konnte als eben das alte Hauptwort der Seelenstoffstruktur: *πνεῦμα (Geist, esprit, spirit* usw.). Daß „Seele" nicht ein zusammenfassender Name für Bewußtseinserscheinungen ist, sahen wir; der Geist ist erst gar kein psychologischer Begriff: „Denn der Geist wird zwar abstrakt, unwirklich, machtlos. Mehr als die Seele. Aber der Geist erinnert sich deutlicher, daß er niemals nur Leben im bloß biologischen und vor allem niemals nur Bewußtsein im bloß psychologischen Sinne war" (SCHMALENBACH, 344). Im Gegenteil: der Begriff des Bewußtseins konnte erst auf der Grundlage eines Erlebnisses der Überlegenheit entstehen (ibid., 351).

[1] „Die gegenseitige Durchdringung des ursprünglich ohnmächtigen Geistes und des ursprünglich dämonischen, d. h. gegenüber allen geistigen Ideen und Werten blinden Dranges durch die werdende Ideierung und Vergeistigung der Drangsale, die hinter den Bildern der Dinge stehen, und die gleichzeitige Ermächtigung, d. h. Verlebendigung des Geistes, ist das Ziel und Ende endlichen Seins und Geschehens", SCHELER, 83.

[2] Trennung von Geist und Seele bei Plutarch, s. W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, AR IV, 1901, 252; bei Origenes: Harnack, Dogmengeschichte, I, 678; eine gute Übersicht: W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1910, 191 ff.

6. Die Mystik geht den Weg der Entmächtigung des Stoffs, der Vergeistigung der Seele, ganz zu Ende. „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie." Grabe so tief, wie du nur vermagst; dann kommst du auf den Grund, der unergründlich ist; entmächtige dein eigen Selbst, so findest du Gott. Der „Seelengrund", der *fundus animae*, bedeutet die letzte Ohnmächtigkeit des Menschen, zugleich aber die erste wahre Mächtigkeit Gottes. Alles Stoffliche, alle Begierden und Triebe, alle Gedanken und Vorstellungen müssen verschwinden. Ein großer Schlaf oder ein tiefer Rausch müssen den Menschen seines Selbst entheben: „Was ich mit dem Becher meine, das ist der Wein der Ewigkeit, und der Sinn dieses Weines ist für mich die Hingabe des Selbst, das sich Entselbsten", sagt Hafis[1]. Oder eine moderne Mystikerin: „Der Verstand sieht mit Augen ohne Augen, hört mit Ohren ohne Ohren, die Affekte des Willens und seine wechselnden Stimmungen haben aufgehört. Durch dieses Geschehen entgleitet der Geist sich selbst und jeder Selbstheit; er entgleitet auch jedem Werke und wird entwirkt und entgeistet"[2]. Oder aber: „Umkleide dich mit diesem Nichts, mit diesem Elend, und strenge dich an, damit dieses Elend und dieses Nichts deine tägliche Nahrung und Verbleib werden, so daß du darin gänzlich versunken bist; ich versichere dich, wenn du in dieser Weise das Nichts bist, Gott wird in euren Seelen das All sein"[3]. Mannigfach sind die Ausdrücke, welche gerade die deutsche Mystik für diese letzte Entmächtigung und Entwertung geprägt hat: entwerden, entsagen, entbilden, entledigen, nackt und bloß sein, die Kleider ausziehen usw.[4]. Der Geist muß genau so gut überwunden werden, wie der Körper und die Seele:

Wollt ihr wissen, wie ich vom Geiste kam?
Da ich nicht dies noch das in mir vernahm.
Nur bloße Gottheit ungegründet;
Da mocht ich länger schweigen nicht, ich mußte künden:
Ich bin entworden[5].

---

[1] A. Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik[1], 1893. Vgl. zum folgenden den ganzen § 75.

[2] L. de Hartog-Meyes, Mystiek (Nieuwe Banen IX, 1916, 220 f.).

[3] Miguel de Molinos, Der geistliche Führer, Buch III, Kap. 20.

[4] G. Siedel, Die Mystik Taulers, 1911, 99. – Vgl. (auch zum folgenden): Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg, 1926.

[5] Merx, 13.

Da bleibt nur noch das Fünkchen, die *scintilla animae*, der Grund der Seele, der sich nicht beschreiben läßt, weil er nichts enthält als alles: Gott:

> Seit ich also verloren bin in dem Abgrunde,
> Da mocht ich länger reden nicht, ich ward ein Stummer:
> Also hat mich die Gottheit klar
> In sich verschlungen ....
> Ich bin entsetzet [1].

„Der *fundus animae* ist der ... Ort, wo Gott und die Seele ein und dasselbe sind“ [2]. Der Seelengrund ist die letztmögliche Vorstellung der Seele, die eben keine Vorstellung mehr ist und die bezeugt, daß der Mensch, der die Seele sucht, letzten Endes nicht diese sucht, sondern immer etwas, das sich jenseits, *epekeina*, befindet [3]. Ganz nah und dennoch ewig erhaben ruht Gott im Menschen an der Stelle, wo seine Unaussagbarkeit mit derjenigen des Letzten im Menschen zusammenfällt:

> Wie war dem Geiste doch zumut,
> Da er sein lang gesuchtes Gut
> So nah im Herzen funde?
> Nun hat ers alles, was er will,
> Umarmet, liebet und ist still
> Bei seinem Gott im Grunde [4].

Die Seele ist nie und nirgends eine vernünftige Erklärung der Lebensbetätigungen, sondern immer und überall ein Grenzerlebnis, und der menschliche Geist hat keine Ruhe gefunden, ehe er nicht alles, was an der Seele ohnmächtig war, aus ihr verbannt hatte. Die Askese des Körpers genügt nicht, die Askese der Seele, ja des Geistes muß hinzukommen [5]. Sie führt in ein seliges Nichts, das — Paradoxon der Mystik! — erlebt wird als die Mächtigkeit *kat' exochén*. Leere ist höchste Fülle, das Negative höchste Positivität.

---

[1] Merx, 13.

[2] F. Delekat, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, N. F. IV, 1923, 280 ff.

[3] Noch weiter geht allerdings der südliche Buddhismus, der die Seele einfach leugnet.

[4] G. Tersteegen.

[5] In der modernen Philosophie stellen Denken und Geist das Göttliche im Menschen dar. Man kann eine Entwicklungslinie ziehen von Plato über die mittelalterliche Mystik (Eckart) bis zum Transzendentalsubjekt Kants und zum absoluten Geist Hegels. Siehe Przywara, Analogia Entis, I, 1932, 23.

Dreißig Speichen treffen sich in einer Nabe:
Auf dem Nichts daran (dem leeren Raum) beruht des Wagens Brauchbarkeit.
Man bildet Ton und macht daraus Gefäße:
Auf dem Nichts daran beruht des Gefässes Brauchbarkeit.
Man durchbricht die Wand mit Türen und Fenstern, damit ein Haus entstehe:
Auf dem Nichts daran beruht des Hauses Brauchbarkeit.
Darum: Das Sein gibt Besitz, das Nichtsein Brauchbarkeit [1].

§ 44. DIE UNSTERBLICHE SEELE.

W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele (AR IV, 1901, 136 ff.). – J. G. Frazer, The Belief in Immortality and the Worship of the Dead, 1913 ff. – R. Holland, Zur Typik der Himmelfahrt (AR XXIII, 1925, 207 ff.). – W. B. Kristensen, Livet fra döden, 1925 (niederländische Ausgabe 1926). – K. Th. Preuss, Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker, 1930.

1. Wir sahen schon, daß die Ekstase ein besonderer Fall der „Seele außerhalb“ ist (§ 42). Es läßt sich unschwer verstehen, daß die Verflüchtigung der Lebensschwere, die Aufhebung der Lebensfunktionen, wie sie in der Ekstase stattfindet, den Gedanken der endgültigen Zweiheit von Leib und Seele außerordentlich verstärkt haben. Die Bestimmung der Seele ist, vom Leibe frei zu werden, in einer anderen Welt, ledig aller Erdenschwere, fortzuleben. Was in der Ekstase ein momentanes Freiwerden ist, soll sich nach dem Tode als ewige Wirklichkeit zeigen. Die Tupi-Guarani in Südamerika ertanzen sich das „Land ohne Übel“, die ewige Jugend und die Befreiung von Arbeit und Beschwerden: „Durch unaufhörlichen Tanz verbunden mit strengem Fasten glaubte man so leicht zu werden, daß man trockenen Fußes über das Meer kommen oder mitsamt der Hütte direkt vom Tanze herüber in den Himmel gehoben werden würde“ (Preuss, 5). Einer weniger primitiven Kultur, die das „Land ohne Übel“ nicht länger auf Erden sucht, bedeutet die Ekstase dennoch ein Schauen der anderen Welt. So wird von einigen Rabbinern erzählt, daß sie in der Ekstase „ins Paradies eingingen“ (Bousset, 145). Und Paulus weiß von einem Menschen, der bis in den dritten Himmel entrückt wurde — ob in oder außer dem Leibe, das weiß er nicht, Gott weiß es —, fügt er bezeichnenderweise hinzu [2]. Das griechische Altertum kennt eine Reihe

[1] Tao te king (Wilhelm), 11.
[2] 2. Kor. 12, 2.

solcher ekstatischen Erlebnisse, in denen die Geheimnisse der anderen Welt geschaut wurden (BOUSSET, 253 f.; vgl. ROHDE II, 28 ff., 91 ff.). Von Aristeas wird berichtet, daß er seinen Leib gleichsam als Leiche zurücklassen konnte; die Seele aber, nachdem sie den Leib ausgezogen hatte, erhob sich zum Äther (ROHDE II, 92). Der Leib wird immer mehr zu einem Gewande, das man nach Belieben aus- oder anziehen kann [1].

Wo aber das Mächtige am Menschen immer ausschließlicher in Seele und Geist gesucht wird, liegt der Gedanke nahe, daß der Tod, der Leib und Seele endgültig trennt, die rechte Befreiung ist und der Eingang in das mächtige Leben. Die Seele (nicht länger der Mensch!) soll unsterblich sein. ROHDE hat für Griechenland, in einer meisterhaften Darlegung, diesen Zusammenhang zwischen Unsterblichkeit und — in der Ekstase — vorläufig erreichter Mächtigkeit (Göttlichkeit) klar gelegt. Die Ekstase der Dionysosreligion führte in Griechenland zum Glauben an eine unsterbliche Seele (ROHDE II, passim) [2]. Auch die berauschenden Getränke können dazu helfen. Bei manchen Völkern werden sie sublimiert zu Göttergetränken; das *Soma* der Indier, das *Haoma* der Perser, der *Nektar* der Griechen sichern ein ewiges Leben [3]. Sie machen leicht und wirken mit an der Entmächtigung des Körpers und der alltäglichen Funktionen der Seele. Aus demselben Grund trinken ja die persischen Mystiker:

> Weißt du, wer der Schenke ist, der die Geister tränket?
> Weißt du, was Getränke ist, was der Schenke schenket?
> Schenke der Geliebte ist, schenket dir Vernichtung,
> das Getränke Feuer ist, dran du trinkst Erleuchtung.
> Trinke der Ekstase Trank, brenne in der Liebglut!
> Tropfen sucht den Untergang gern in seiner Seeflut.
> Weinhaus ist die ganze Welt, jedes Ding ein Becher,
> unser Freund den Becher hält, und wir sind die Zecher.
> Trunken selbst die Weisheit ist, ganz in Rausch versunken,
> Trunken Erd' und Himmel ist, alle Engel trunken.
> (Mahmuds *Gulschen Ras* LEHMANN-HAAS, 376).

2. Die Trunkenheit, das Entwerden, der Untergang nimmt vielerlei Gestalt an. Eine der merkwürdigsten ist der Aufflug

[1] Die Abenteuer Bulukijas in Tausendundeine Nacht (hrsg. Littmann, III/IV) sind eine Art Prototyp der Erzählungen von Reisen in die Hölle und in den Himmel, deren Höhepunkt die Göttliche Komödie bezeichnet.

[2] S. aber Nilsson, Den grek. Rel. Hist., 238.

[3] Vgl. G. Dumézil, Le festin d'immortalité, 1924.

zum Himmel, die „Himmelsreise der Seele". Daß die Seele Flügel hat, sahen wir schon oben (NEGELEIN, 59; HOLLAND, 215)[1]. Aber auch ohne Flügel führt sie ihr Weg zum Himmel empor. Dieser Weg bedeutet eine Läuterung; das Endziel die Vereinigung mit der Gottheit. Vermutlich von iranischer Herkunft, fand diese Vorstellung ihre klassische Ausprägung in den gnostischen, hellenistischen und judaistischen Strömungen der Jahrhunderte um den Anfang unserer Zeitrechnung. Die Welt besteht aus sieben (Planeten-) Sphären, jede Sphäre hat einen Wächter, einen Sterngott, an dem die Seele bei ihrem Aufstieg vorüber muß. Stufe für Stufe gelangt sie zum höchsten Himmel der gewöhnlich als eine achte Sphäre gedacht ist, zum Empyreum. Die *Hebdomas* oder *Ogdoas* ist eine stufenweise Reinigung, die Seele läßt das Irdische immer weiter hinter sich (BOUSSET, 148 f.)[2]. Auch der Mithrazismus kannte den siebenstufigen Aufstieg: eine Leiter aus acht Toren zusammengesetzt, „von denen die sieben ersten aus sieben verschiedenen Metallen bestanden, diente in den Tempeln als symbolische Erinnerung an den Weg, den es zurückzulegen galt, um bis in die oberste Region der Fixsterne zu gelangen". Jede Pforte wird von einem Engel bewacht. „Je weiter die Seele ... vordrang, um so mehr legte sie, wie Kleider, die Leidenschaften und Fähigkeiten ab, die sie empfangen hatte, als sie auf die Erde hernieder schwebte." Nackt, befreit von aller Sinnlichkeit, gelangt sie in den achten Himmel, wo sie die Seligkeit findet [3] (vgl. BOUSSET, 165 ff.). Die Seele ist hier in eine großartige Vision des Weltalls hineingestellt, Psychologie wird zur Kosmologie. Sternengel bezeichnen der Seele Weg (§§ 7, 16).

Die Kleidersymbolik ist auch in den judaistischen Fassungen dieses Seelenmythus sehr lebendig. Henoch wird von zwei Engeln entrückt. Er steigt auf durch die sieben Himmel. Im siebenten sieht er Gott, der dem Erzengel befiehlt, ihm seine irdischen Kleider zu nehmen und ihm die Kleider der „Herrlichkeit" an-

[1] Die Seele kann auch zur Unterwelt niedersteigen: die babylonische Ischtar sucht das Leben unten und soll an jeder der sieben Pforten der Unterwelt einen Teil ihrer Kleidung ablegen, — eine genaue Parallele zum Aufstieg durch die sieben Himmelpforten. Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, 81 ff. Zur Himmelsreise vgl. auch Dieterich, Mithrasliturgie, 90 ff., 179 ff., 200 ff.

[2] Für Persien vgl. Edv. Lehmann, Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro II, 1902, 250 ff.

[3] F. Cumont, Die Mysterien des Mithra [3], 1923, 129 f.

zulegen. So wird er „einer der Herrlichen“ (BOUSSET, 138 ff.)[1]. Die Seele, das ist das eigentliche Ethos des Mythus, soll entkleidet werden. Erst die Nacktheit befähigt zum Tragen des himmlischen Gewandes.

Der Aufstieg kann, weil er nicht nur kosmisch, sondern zu gleicher Zeit psychologisch gemeint ist, auch ganz in das Innere verlegt werden. Die Mystik findet den Himmel in der Seele selbst, im „Grunde“; die Stationen der Himmelsreise sind Stadien der inneren Läuterung. So wird die Himmelfahrt Muhammeds, die eine Erweiterung der im Koran erwähnten sog. „Nachtreise“ des Propheten von Mekka nach Jerusalem darstellt (LEHMANN-HAAS, 350)[2], von den Sufi auf die mystische Einigung bezogen. Muhammed, von Gabriel und Michael geleitet, steigt empor durch die sieben Himmel. Er gelangt bis vor den Thron Allahs, wo die Engel zurückbleiben müssen:

Als einsam er mit seinem Gott verhandelt,
Wird plötzlich er in seinen Gott verwandelt.
Sieh auf! verschwunden ist sofort Muhammed,
Alleine an der Bündnisstätte Gott steht[3].

Auch bei Paulus findet sich das Schema der Himmelsreise, sowohl ekstatisch als kosmisch gedeutet[4] (BOUSSET, 136).

In alledem äußert sich eine Sehnsucht nach dem ganz Leichten, Ungeformten, Unbeschreiblichen und Unaussprechlichen. Das Fahren, Fliegen, Schweben erscheint als die eigentliche, dem Menschen angemessene Bewegung; das Zurücklassen der Welt und des Leibes ist das einzige Verlangen:

Jerusalem, du hochgebaute Stadt,
Wollt Gott, ich wär in dir!
Mein sehnlich Herz so groß Verlangen hat,
Und *ist nicht mehr bei mir;*
Weit über Berg und Tale,
Weit über blaches Feld
Schwingt es sich über Alle,
Und *eilt aus dieser Welt.*

Und die Seele:

---

[1] Vgl. auch BOUSSET, 140 (Levi), 141 (Jesaia), 151 ff. und 268 ff.

[2] 17. Sure (mekkanisch).

[3] Fariduddin Attar, bei F. A. G. Tholuck, Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik, 1825, 265. Vgl. BOUSSET, 249, und A. 1.

[4] Röm. 8, 38 ff.

Im Augenblick wird sie *erheben sich*
Bis an das Firmament,
Wenn *sie verläßt,* so sanft, so wunderlich
Die *Stätt der Element;*
Fährt auf *Eliä Wagen*
Mit *engelischer Schaar,*
Die sie in Händen tragen,
Umgeben ganz und gar [1].

Diese Sehnsucht ist christlich, aber auch platonisch und sogar vorplatonisch. Das wundervolle Chorlied des Euripides bringt dieselben Bilder, dasselbe Verlangen:

O wär' ich von hinnen,
o daß mich die Schatten
der Wolken umfingen,
ein Gott mich befiedert
den Scharen der Vögel
des Himmels gesellte!
– – – – – – – – – – – – – –
Zum Garten der Götter
der Flug mir gelänge,
wo menschlichen Schiffern
der Alte der Tiefe
zu fahren verwehrt,
– – – – – – – – – – – – – –
da spendet die Erde, die ew'ge, den Göttern
die Speise des seligen Lebens [2].

3. „Der sog. Unsterblichkeitsglaube wird also nicht durch die vorher entdeckte Vorstellung von einer Seele erzeugt, sondern umgekehrt" (Preuss, 17): die Seelenvorstellung modifiziert sich je nach der Art des Jenseitserlebnisses; das Suchen der Seele enthüllt sich auch hier wieder als Suchen Gottes. Dem Semiten galt das Jenseits als unerreichbar, das ewige Leben war den Göttern vorbehalten [3] (Kristensen, 10). Die Seele kann daher nie die Brücke zum Jenseits werden und eine „Unsterblichkeit der Seele" ist undenkbar.

Für die Griechen lagen die Verhältnisse anders [4]. In seiner

---

[1] Johann Mathäus Meyfart. Die alten Bilder habe ich hervorgehoben.

[2] Euripides, Hippolytos (Übers. Wilamowitz), 732 ff.

[3] Gen. 3, 22.

[4] Das heißt für die orphisch-platonisch denkenden Griechen; für den homerischen Griechen wie auch für die monistische Mystik der Vorsokratiker war alles anders. Vgl. Rohde II, 149, 253. – W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, und meine Besprechung in SM, 7, 1931.

Seele findet der Mensch die ἀρχή der Unsterblichkeit. Die platonische Seele, die in ihrer Zwischenstellung das Vermögen hat, sich der ewigen Ideen zu erinnern und sich zu ihnen zu erheben, *(anamnesis* und *Eros)* m u ß unsterblich sein. Sie muß aber, um das ewige Leben zu erlangen, den Weg der Läuterung gehen. Die euripideische Frage, ob nicht das Leben Sterben sei, das Sterben aber Leben, beherrscht alle diese letzten Gedanken über die Seele. Das Erlebnis des Sterbens führt in das ewige Leben hinein, das Verlassen der Welt erobert eine Welt. „Dorthin" heißt immer zunächst: „Von hier!" Das hat G o e t h e in seinem *Prometheus*-Bruchstück, das Leben so tief erfassend wie den Tod, zum Ausdruck gebracht:

Prometheus: Wenn aus dem innerst tiefen Grunde
Du ganz erschüttert alles fühlst,
Was Freud und Schmerzen jemals dir ergossen,
Im Sturm dein Herz erschwillt,
In Tränen sich erleichtern will
Und seine Glut vermehrt,
Und alles klingt an dir und bebt und zittert,
Und all die Sinne dir vergehn,
Und du dir zu vergehen scheinst
Und sinkst,
Und alles um dich her versinkt in Nacht,
Und du, in inner eigenem Gefühl,
Umfassest eine Welt:
Dann stirbt der Mensch.
Pandora: O Vater, laß uns sterben!

§ 45. DAS GESCHÖPF.

A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940. – Romano Guardini, Welt und Person, 1940. – G. van der Leeuw, Der Mensch und die Religion, Anthropologischer Versuch, 1940. – Idem, Psychologie en Wereldbeschouwing (Gereformeerde Psychol. Studievereeniging), 1942. – Idem, Onsterfelijkheid of Opstanding[4], 1947. – H. Prinzhorn, Leib-Seele-Einheit, 1927. – W. Sombart, Vom Menschen, 1938. – W. Stählin, Vom Sinn des Leibes, 1930.

1. „Man könnte sagen, das Wissen gründe sich auf die Spaltung des Menschen vom Menschen, denn das erkennende Subjekt befindet sich außerhalb des Seins und das Sein gleichsam außerhalb des Menschen[1]." Wirklich fängt der Mensch bei der

[1] N. B e r d j a e f f, De la destination de l'homme, 1935, 16.

Tatsache des Bewußtseins an, d. h. bei der Tatsache, daß er sich von sich selbst entfernt, daß er sich erkennt und sich von einem außerhalb seiner selbst liegenden Punkt begreift. „Δός μοι ποῦ στῶ. Dieses Wort steht über der ganzen menschlichen Existenz“ [1]. Das Phänomen ‚Mensch‘ kann man nur mit Hilfe einer außermenschlichen Dimension verstehen, sei es biologisch (GEHLEN) oder theologisch (VAN DER LEEUW, Der Mensch und die Religion). In diesem Punkte stimmen die Gegebenheiten der modernen Anthropologie mit denen des primitiven Menschen überein. Ein Kanake der ‚Großen Erde‘ (Neu-Kaledonien) erzählt Herrn Leenhardt, die Europäer hätten den Eingeborenen die Kenntnis von der Existenz des Körpers, aber nicht des Geistes gebracht. „Der Kanake suchte seine eigene Person außerhalb seiner selbst, und er fing an sie zu finden“ [2].

Dieses „außerhalb“ bestimmt das religiöse Wesen des Menschen, das wir seine Seele nennen. Darum kann man sagen, es ist schwerer seine Seele zu erkennen als Gott, denn die Tiere haben ein Gespür von Gott, während der Mensch allein sich selbst erkennt. Vgl. die Grabschrift Saint-Évremonds:

> Aimé de plus d'un roi, cher à plus d'une dame,
> Il connut peu l'orgueil, peu l'amoureuse flamme;
> Ecrire, et bien manger, fut son double talent.
> Il nourrit pour la vie un amour violent,
> Connut à peine Dieu, mais point du tout son âme ... [3]

In diesem Erwachen des Bewußtseins, das ihn zum Menschen macht, entdeckt zuletzt der Mensch das innere Leben, das weder körperlich noch seelisch noch geistig ist, dessen Phänomene die großen Meister der *soliloquia* beschrieben haben: Seneca, Mark Aurel, Epiktet, Plotin, dann Augustin, Bernhard von Clairvaux und die Mystiker des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts [4]. Vor allem Augustin hat uns die Geheimnisse dieses inneren Lebens enthüllt [5], das von nun an dazu berufen war, das von der Religion bevorzugte Gebiet zu bleiben. Aber das darf uns nicht

[1] H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928, 341.

[2] M. Leenhardt, Gens de la Grande Terre, 1937, 194 f.

[3] Paul Hazard, La crise de la conscience européenne, I, 1935, 165.

[4] Dilthey, Ges. Schriften, II, 18.

[5] Augustin, Conf., IX, 4 und passim.

vergessen lassen, daß die Religion mit der Entfernung von sich selbst beginnt, wie sie sich in der primitivsten Kultur äußert; Kleidung und Schmuck sind ihre ältesten Erscheinungsformen: der Mensch versucht, sich von sich selbst zu distanzieren, darum bemalt, verstümmelt oder kleidet er sich (§ 23, 2; SOMBART, 61).

Dieses Entfernen von sich selbst kann zum Dualismus von Körper und Seele führen, aber es kann auch auf den Begriff der Mensch-Kreatur hinauslaufen, der Seele, die aus Gottes Hand kommt:

> Esce di mano a lui che la vagheggia
> prima che sia; a guisa di fanciulla,
> che piangendo e ridendo pergoleggia,
> l'anima semplicetta che sa nulla,
> salvo che, mossa da lieto fattore,
> volentier torna a ciò che la trastulla [1].

2. Der griechische Seelengedanke sucht die überlegene Macht im Menschen, wenn sie ihn auch vorher von aller Erdenschwere befreit. Was übrigbleibt ist göttlich und unsterblich. Beide Ausdrücke haben denselben Sinn; der griechische Geist teilte zunächst die semitische Furcht vor der die Menschen den Göttern gleichsetzenden *Hybris* (mit Rassenunterscheidung kommen wir auch hier nicht aus!); — bis die Religion des Dionysos und Orpheus Unsterblichkeit und Gott-sein als *eine* Realität in den Bereich des Menschen zog (ROHDE II, 2 ff.). Der im Menschen vorhandene Keim braucht nur entwickelt, der Funke nur angeblasen zu werden. Es gilt dabei allerdings manches Hindernis zu überwinden. Das ist aber, wenn auch schwierig, so doch nicht unmöglich. Für die in den Kreislauf der Geburten gebannte, in die Knechtschaft der Materie gefallene Seele gibt es die Hoffnung der Befreiung:

> Aus dem Kreis zu entrinnen und aufzuatmen vom Elend [2].

Dieser klassischen Fassung des Seelengedankens stellt sich nun schroff die andere entgegen, derzufolge es nichts im Menschen gibt, das an sich göttlich wäre, nichts das auffahren könnte, nichts, das, wie auch gereinigt, eine wirkliche Mächtigkeit bedeutete. Das *and there is in us no health* des anglikanischen Sündenbekenntnisses bringt in großartiger Knappheit sowohl das

[1] Dante, Purgatorio, XVI, 85—89.

[2] Olivieri, Lamellae aureae, 4. – Kern, Orph. Fragm., Fr. 229, S. 244.

Primitivste (keine Mächtigkeit) als das Wesentlich-christliche (nichts, das vor Gott bestehen könnte) zum Ausdruck. Der Mensch ist eine Einheit, eine Ganzheit; er besteht nicht aus zwei Teilen, einem mächtigen und einem ohnmächtigen, alles an ihm ist ohnmächtig, alles aber in die Welt gesetzt von der einzigen Macht des Schöpfers. Er ist ein *Geschöpf*, das als solches aus der Hand Gottes kam, und das Gott vielleicht nicht aus seiner Hand läßt. Wenn seiner aber ein ewiges Leben harrt, so wird es nie *erreicht* werden können, sondern nur ihm *geschenkt*. Leben wie ewiges Leben werden dem Menschen gegeben. Es ist nichts an ihm, das der Gottheit näher wäre als etwas anderes; alles an ihm ist vielmehr gleich fern von aller und jeder Macht, es sei denn, daß die Macht geruhte, ihn aus dem Tode zu erheben. Der christliche Glaube kennt nicht Unsterblichkeit, sondern *Auferstehung*, d. h. neue Schöpfung. Der Mensch wird ihm nie und nimmer zum Gott, sondern er bleibt nach wie vor ein Geschöpf, und seine Seligkeit besteht gerade darin, daß er ein Geschöpf ist.

Das Alte Testament weiß nichts von einer zu rettenden Seele: die Seele ist der Mensch selbst seinem Wesen nach, seine Mächtigkeit, genau wie in der primitiven Seelenstruktur[1]. Gott rettet den Menschen oder vielmehr das Volk. Von einer göttlichen Seele ist aber so wenig die Rede wie von einer Unsterblichkeit.

[1] Über die primitive Grundlage der israelitischen Seelenvorstellung Wichtiges und Grundsätzliches bei J. Pedersen, Israel, I—II, 1920, 68 ff. „Der Leib ist die Seele in äußerer Form", 125. – Gegen den griechischen Dualismus Körper – Seele: Fr. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, I, 1930, 7. – Sombart, Vom Menschen, 27: „Es ist nicht so, daß ein Tier im Menschen lebt neben einem Geist, sondern die Leiblichkeit des Menschen ist völlig vom Geist durchdrungen. Sie ist keine tierische, sondern eben die menschliche Leiblichkeit, die ebenso dem Wesen des Menschen gemäß ist, wie der tierische Organismus dem Wesen des Tieres."

Siehe auch Hamann, Auswahl aus seinen Briefen und Schriften, 1888, 208. – G. Chr. Lichtenberg, Aphorismen und Schriften, 100 ff. – Kierkegaard, Enten Eller, II, 55. – Romano Guardini, Welt und Person, 1940, 80. – H. W. Rüssel, Gestalt eines christlichen Humanismus, 1940: „Dem Christentum ist die platonische Kerkertheorie der Seele fremd, es kennt den Menschen nur als Einheit von Leib und Seele. In seinem credo findet sich nicht einmal das platonische Dogma von der Unsterblichkeit der Seele, sondern das durchaus von der Ganzheit des Menschen ausgehende Dogma von der Auferstehung des Fleisches."

Im Evangelium ist es nicht anders. Für Jesus ist die Seele des Menschen sein Wesen[1] — Bei Paulus liegen die Dinge dann allerdings anders. Ein entschiedener Dualismus herrscht vor. Aber trotzdem ist die Seele nicht an sich unsterblich. Zwar ist die σάρξ entwertet, aber es ist nicht die Seele, welche ihr als das Mächtige gegenübergestellt wird, sondern der *Geist*. Und dieses *Pneuma* ist nicht die höchste Stufe einer trichotomischen Psychologie, sondern die Gabe Gottes, die Mitteilung Gottes an den Menschen, ja, der Herr selbst [2]. Der Mensch, der den Geist empfangen hat, ist eine „neue Schöpfung". Der erste Mensch, Adam, war eine „lebendige Seele", der letzte Adam aber ein „lebenschaffender Geist" [3]. Der pneumatische Mensch ist also nicht der Mensch nach seiner höchsten Mächtigkeit, sondern der Mensch, der von Gott das *Pneuma* erhalten hat und dadurch zu einem neuen Geschöpf geworden ist. Er *ist* nicht Geist, sondern er *hat* Geist oder ist „im Geiste".

Es ist eine der merkwürdigsten Tatsachen der ganzen Religionsgeschichte, daß diese Auffassung des Menschen als Geschöpf, als aus der Hand Gottes gekommene Leib-Seele-Einheit, sich in der Folgezeit unter dem allmächtigen Einfluß des griechischen Denkens fast verloren hat. Noch heute wird die Anschauung von der „unsterblichen Seele" und der Nichtswürdigkeit des Leibes vielfach als selbstverständlich christlich vorausgesetzt. Damit wird nicht nur der israelitische Ursprung, sondern auch die neutestamentliche Grundlage des Christentums verleugnet (Stählin). Dennoch hat die Kirche die genuin christliche Anschauung des Menschen als Ganzheit im wesentlichen immer zu wahren gewußt und in der nachdrücklichen Betonung der „Auferstehung des Fleisches" ihrem eigenen Platonismus und Asketismus einen Damm entgegengesetzt [4]. Übrigens blieb

---

[1] Vgl. R. Bultmann, Jesus, 51.

[2] „Der Herr ist der Geist", 2. Kor. 3, 17. – Vgl. R. Bultmann, Theol. Wörterbuch z. N. T., unter θάνατος: σάρξ bedeutet: der Mensch selbst.

[3] 1. Kor. 15, 45.

[4] Darum trat Tertullian schließlich aus der Kirche aus, entfernte sich Augustin von Plato, den er so sehr bewundert hatte (E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, 1932, I, 130). Darum auch sagte Irenäus, daß der Mensch ein Sünder ist, Leib und Seele, daß es keine angeborene Unsterblichkeit gibt, daß vielmehr das ewige Leben, als ein Geschenk der göttlichen Gnade, sich auf den Körper wie auf die Seele bezieht (Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche, II, 215).

in der christlichen Kirche kaum ein Begriff so verworren, wie der der Seele (SCHMALENBACH, 312) [1]. Einig war man nur in der Verwerfung des platonisch-origenistischen *Präexistentianismus*. Aber ob Seele und Leib zusammen aus der Zeugung entstehen *(Traducianismus)*, oder ob Gott durch eine neue Schöpfung jedesmal die Seele dem Embryo einpflanzt *(Creatianismus)*, das hat Augustin nicht entscheiden können und die Kirche blieb schwankend [2]. Man hat wohl im *Traducianismus* die Einheit von Leib und Seele, im *Creatianismus* die jeweilige Schöpfung, das unmittelbare zu-Gott-sein, nicht vermissen wollen. In letzterem hat man dann allerdings den unchristlichen Dualismus mit in den Kauf nehmen müssen.

3. Es ist unbestreitbar, daß die israelitisch-christliche Auffassung der Seele der primitiven Struktur des Seelenstoffes weit näher steht als der platonischen. Der Mensch ist nicht eine Seele in einem Leib, sondern er ist Leib-Seele, er *hat* keinen Leib, er *ist* ein Leib (STÄHLIN; vgl. HELENE ADOLF, Wortgeschichtl. Studien zum Leib-Seele-Problem, 1937). Und seine Seele ist nicht eine letzte Macht, sondern er selbst, mächtig oder ohnmächtig. Nun hat freilich dieser Seelenstruktur nicht ganz der philosophisch-psychologische Ausbau gefehlt, ob dieser gleich im populären Glaubensapparat eine geringe Rolle spielt. Aristoteles hat, wie Plato für den Dualismus, das philosophisch-psychologische Schema für die Vorstellung der Ganzheit gefunden. Die Seele ist eine *Entelechie* (Vollkommenheit, mit der Beibedeutung der Aktivität, Energie), sie ist die in den Bewegungen des organischen Körpers sich verwirklichende Form [3]. Das setzt eine organische Einheit zwischen Leib und Seele voraus. Die Seele ist nicht länger ein Fremdling im Leib, sondern eine innere Form. Auch heute kehrt diese aristotelische Auffassung, wo der Dualismus als unhaltbar und unchristlich empfunden wird, immer wieder zurück. Die Seele ist die „verborgene Einheit des Leibes", der Leib „der ganzheitliche Ausdruck des Seelischen" [4]. Die christliche Theologie ließ sich bei

[1] Eine Ausnahme bildet der sog. christliche Materialismus in England, der die Unsterblichkeit leugnet, und ein Sterben wie ein Auferwecktwerden des *ganzen* Menschen glaubt; Denis Saurat, Milton et le matérialisme chrétien en Angleterre, 1928.

[2] Harnack, Dogmengeschichte II, 134.

[3] Aristoteles, De Anima, 2. 1. – SOMBART, 24.

[4] E. Brunner, Gott und Mensch, 1930, 75.

dieser Rückwendung in weitgehendem Maße von ihrem heftigsten Gegner leiten, von Nietzsche und seinen Anhängern von heute, Ludwig Klages und seiner Schule (PRINZHORN). Der Geist, die „Erfindung der Griechen", wird dort als lebensfeindliche Macht verpönt, die „Entseelung des Leibes" bestritten, das Zentrum des Lebens nach den „Trieben" verlegt. Daß diese Neuorientierung nicht ein Theoriegespinst der Philosophen und Psychologen ist, bezeugt der Kult des Leibes, wie er sich heute im Schwimmbad, auf dem Sportplatz und der Tanzdiele hervortut.

Der Streit zwischen der platonisch-christlichen und der jüdisch-christlichen Seelenauffassung hat bis in die jüngste Zeit hinein eine konsequente Entwicklung der Psychologie verhindert [1]. Die Behauptung der Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Seele, die vielen Schwierigkeiten des psychophysischen Parallelismus, haben lange Zeit hindurch die Wissenschaft daran gehindert, in ihr den Menschen als Ganzheit zu suchen und die Psychologen dazu verführt, sie zur Stellung eines bloßen Bewußtseins herabzusetzen; erst heute findet die Wissenschaft allmählich den Weg zur Seele zurück ... und damit zu ihrer Grenze.

Das Christentum hat aber an der Ablehnung des Dualismus noch ein wichtigeres Interesse als das wissenschaftliche und psychologische (vgl. WACH, Typen rel. Anthropol., 23). Es kennt einen Gegensatz, der denjenigen zwischen Fleisch und Geist an Tiefe weit übertrifft; es ersetzt ihn zunächst mit der ganzen Primitivität, mit Nietzsche und Klages, durch den Gegensatz von Macht und Ohnmacht. Dann aber, wenn der Christ sich sagt: „Es ist in mir keine Kraft", weiß er im selben Augenblick, daß er das nicht nur vor sich hin gesagt hat, daß er es zu jemandem gesagt, daß es ein Bekenntnis gewesen. Der Wille (§ 9) tritt an Stelle der Macht, in ihm und außer ihm; ein unheiliger, sündiger Wille tritt einem heiligen Willen entgegen. Und in dem Augenblick, da das Bekenntnis zur Bitte wird: O Gott, erbarme dich! hat der Mensch, der in der Seele die letzte Tiefe suchte, sie in Gott gefunden.

---

[1] Vgl. Ed. Spranger, Geist und Seele (Bl. f. deutsche Philosophie, 10, 1937), 379; – van der Leeuw, Psychologie.

§ 46. DAS LAND DER SEELE.

C. Clemen, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, 1920.

1. Die Überlegenheit, die der Mensch in der Seele sucht, ist nicht nur anderer Art als das Leben des Alltags, sie ist auch, wie wir schon sahen, anderen Ortes. Sie ist eben ein Leben „jenseits". Schon die ältesten ägyptischen Texte reden von „jenem Land", wohin der Tote geht, wo „ihn nicht dürstet, nicht hungert in Ewigkeit" [1].

Das Land der Seele liegt zu Anfang in der Welt. Es ist durchaus ein *paradiso terrestre*. Hie und da gibt es eine unheimliche Gegend, eine verrufene Heide, einen dunklen Wald, eine geheimnisvolle Höhle. Da ist ein *descensus Averni*, ein Eingang zur Unterwelt, ein Plutonion. Oder auch, die ganze Gegend gilt als „Jenseits", als chthonisch, wie die Griechen, die in Griechenland und in Süditalien viele von diesen *ἄορνοι λίμναι*, zeigen konnten, es ausdrückten (Rohde I, 213; Ninck, Wasser, 76 ff.). Die ganze Gegend von Cumae zum Beispiel ist so ein Totenreich, ein Land der Seele.

Es war für das Bewußtsein des primitiven und antiken Menschen nichts Widersinniges in dem Gedanken, daß solch ein „Jenseits" zwar einsam und unwegsam, aber dennoch gleich neben den Wohnungen der Menschen und im Notfall allerdings erreichbar ist. Es hängt das zusammen mit der „katathymen" Einstellung des primitiven Geistes, der an der Umgebung Werte erlebt, die sie ihm zum Paradies oder zum Orkus machen können. Was außerhalb des bebauten Dorfgrundes, des umfriedeten Heimatbesitzes liegt, ist „unheimlich", Sitz der Dämonen, Verbleibsort der Toten. Als solche gelten dem Menschen des Nordens vor allem die Heide, der Morast, das Gebirge, dem Bewohner des Südens die Steppe und die Wüste. Man wohnt in *Midgard*, rings herum befindet sich *Utgard*, und da fängt das Todesreich an. Seine Grenze kann sehr weit verlegt werden, bis hinter den Horizont, aber dennoch kann man hingelangen: der Märchenheld geht einfach in die andere Welt. Übrigens ist diese nicht bloß räumlich, sondern auch zeitlich gedacht: sobald die

[1] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 382; vgl. auch die Antef-Stele, Urk. IV, 965: die „Furcht vor dem anderen Land".

Nacht dunkle Schatten verbreitet, gehört sie ganz zum „Jenseits", in dem es nicht geheuer ist (GRÖNBECH II, 7 f.). Die gleiche Darstellung findet man bei vielen Völkern. Nach Ansicht der alten Israeliten „nimmt das Land des Lebens eine Zentralstellung ein, auf allen Seiten vom Totenland umgeben. Das Land der Dunkelheit liegt außerhalb; die Länder des Todes und des Weltmeeres unten, aber sie strecken von allen Seiten ihre Fühler nach dem Land des Lebens aus und machen so aus der Welt eine Mischung von Leben und Tod, von Schatten und Licht"[1].

Das Grausige an „jenem Lande" ist aber nicht immer seine Haupteigenschaft. Es kann auch ein schönes, wundervolles Land sein, ein Paradies, d. h. ein schöner Garten. Das Paradies der Genesis ist eine Oase im Gegensatz zur Steppe, die Adam nach dem Fall bearbeiten muß[2]. Der Garten ist räumlich, oft auch zeitlich (goldenes Zeitalter!) weit entfernt; dort wohnen die Götter, die seligen Toten (LIETZMANN, Weltheiland, 44; PREUSS, Tod und Unsterblichkeit, 30). Es ist der „Garten der Götter" des Euripides, „des Phoibos' alter Garten" des Sophokles[3], das *Elysium,* wohin die Helden entrückt werden, die „Inseln der Seligen":

„. . . die elysische Flur, wo der bräunliche Held Radamanthys
Wohnt, und ruhiges Leben die Menschen immer beseligt:
Dort ist kein Schnee, kein Winterorkan, kein gießender Regen;
Ewig wehn die Gesäusel des leiseatmenden Westes,
Welche der Ozean sendet, die Menschen sanft zu kühlen[4].

Griechenland hat mehrere Seelenreiche dieser Art gekannt, dahin man weder auf Schiffen gelangt, noch zu Fuß, wo weder Krankheit herrscht noch vernichtendes Alter, wo ein heiliges Volk lebt, von Mühsal und Streit befreit . . [5]. Aber auch Israel kennt das Reich der Zukunft und der Ferne:

---

[1] Pedersen, Israel, 368. (Vgl. § 87).

[2] Vgl. Edv. Lehmann, La pensée du Jahviste, SM, 3, 1927.

[3] Vgl. Otto, Götter Griechenlands, 81.

[4] Odyssee IV, 564 ff.; vgl. P. Capelle, Elysium und die Inseln der Seligen, AR 26, 1928. – Horaz, Epod. XVI. Siehe eine christliche Parallele in den Sibyllina, Übersetzung von F. Wolters, Lobgesänge und Psalmen, 1923, 25.

[5] Pindar, Pyth. 10, 38, vom Hyperboräerlande; vgl. O. Schröder, AR 8, 1905, 69. – VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 92 ff.

Denn daselbst beschützt uns Jahves Strom,
ein Born von Flüssen, breiten und weiten!
Kein Ruderschiff fährt darauf,
keine stolze Barke herüber!
Denn Jahve ist unser Richter, Jahve unser Herrscher,
Jahve unser König, er wird uns helfen!"[1].

Alle Herrlichkeiten der Welt finden sich im Seelenlande. Das *Schlaraffenland* des Volksschwankes ist das komisch klingende Echo einer erhabenen Sprache [2]. Alles Zweifelhafte der irdischen Existenz ist dem Seelenland genommen. Pindar findet dort die Nähe der Muse, den Tanz der Jungfrauen, die Stimme der Flöten und den Klang der Leier [3]. Aber auch die Mahlzeit fehlt nicht. Und im Überfluß der Speisen zeigt sich die Güte „jenes Landes" zunächst. Die Ägypter kannten ein „Speisenfeld", daneben auch ein „Binsenfeld", in das der Tote, der seine Zaubersprüche herzusagen vermag, mit Freuden eingeht: „Ich kenne jenes Binsengefilde des Rē: Die Mauer, die darum ist, ist aus Erz. Die Höhe seiner unterägyptischen Gerste beträgt 4 Ellen, 1 Elle ihre Ähre, 3 Ellen ihr Halm; die Höhe seines Spelzes beträgt 7 Ellen, 2 Ellen seine Ähre, 5 Ellen sein Halm" (Kap. 109 des Totenbuchs, bei Bertholet, Lesebuch, 10, 52)[4]. — Der Westen gilt von alters her als der Ort der Welt, wo diese Herrlichkeiten zu finden sind, sei es, daß sie am Himmel oder, was wohl ursprünglich der Fall war, auf der Erde lokalisiert werden. Denn im Westen geht die Sonne unter; dort legt man die großen Totenstädte an, dort tritt dem Toten „die schöne Westen" als eine schönlockige Frau freundlich entgegen [5]. Oft aber liegt aller Nachdruck auf dem Untergang, den die Sonne (und der Mensch) im Westen erlebt. Dann wird die Ostseite der Welt hervorgekehrt: im Osten des Himmels steht der Götterbaum, „jene hohe Sykomore, auf der die Götter sitzen, der Lebensbaum, von dem sie leben" [6]; seine Früchte ernähren den Toten. Für Ägypten läßt sich oft nicht genau bestimmen,

[1] Jes. 33, 21 ff.; s. H. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, 1921, 47.

[2] H. Thimme, Das Märchen, 1909, 91 f.

[3] A. a. O.

[4] Die Toradja auf Celebes haben die Vorstellung, im Land der Götter erreiche der Tabak eine solche Höhe, daß man auf die Pflanzen steigen müsse. um ihre Blätter zu pflücken, Kruyt, W. Toradja's, II, 451.

[5] Pyramidentexte, 276 ff., Ausg. Sethe.

[6] Pyramidentexte, 916.

ob das Seelenland irdisch oder himmlisch ist; zum Los des seligen Königs gehört es, daß er sich im Himmel wie auf Erden mit gleicher Leichtigkeit bewegt [1]. Eine der ältesten Stätten des Paradieses ist das *kbḥw*, das ursprünglich in den Sümpfen des Deltas lag, doch bald in den Himmel verlegt wurde, wo es die Toten dauernd mit frischem Wasser versorgt, das im heidnischen und christlichen Altertum das Symbol des Paradieses war und noch heute als *refrigerium* in der Totenmesse versprochen wird [2]. Aber das ist sicher: das Land der Toten liegt immer jenseits, auch dann, wenn es auf Erden ist. Es mag nah sein, es ist trotzdem immer fern. Der ägyptische König fliegt von den Menschen fort: „Er fliegt, er fliegt fort von euch Menschen, wie die Gänse; er macht seine Hände von euch los, wie ein Falke, er entreißt euch seinen Leib, wie ein Geier“ [3]. Daher sucht man das Totenland auf einer fernen Insel, auf hohem Berge, hinter den Nebeln des Nordens, am Himmel, in den Tiefen der Erde, und überall sonst, wo der Mensch sich nicht daheim weiß und wo sich deshalb ein ewiges Heim ahnen läßt [4]. — Daß dabei manchmal verschiedene Lokalisierungen zu gleicher Zeit auftreten, ficht den primitiven und antiken Menschen nicht an. Das sahen wir schon für Ägypten. Die Einwohner der Eddystone-Inseln (Salomons-Inseln) suchen das Jenseits in einem entfernten Lande, zugleich aber in einer Höhle auf der eigenen Insel [5].

[1] Pyramidentexte, 186, 363, 1249.

[2] Siehe G. van der Leeuw, Refrigerium (Mnemosyne, 3, 3, 1936, 125; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953, 129), wo wir diesen Gegenstand ausführlich behandelt haben. — A. Parrot, Le refrigerium dans l'au-delà. 1937.

[3] So galt den ältesten Einwohnern des Peloponnesus Pylos an der westlichen Meeresküste als Totenverbleib: *ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσιν, Ilias,* 5, 397; vgl. U. von Wilamowitz-Möllendorf, Der Glaube der Hellenen I, 1931, 337 f.

[4] Pyramidentexte, 1484.

[5] W. H. R. Rivers, The primitive Conception of Death (Hibbert Journal X, 1912, 393 ff.); vgl. merkwürdige Beispiele in WILKEN III, 49 ff. – Bei den Eingeborenen von Dobu befindet sich der Aufenthaltsort der Toten auf einem Berg einer benachbarten Insel, B. Malinowski, Argonauts of the western Pacific, 1932, 43. Für die Indonesier ist es Arabien, K. A. H. Hidding, Religieuse waarden in den Volksgodsdienst op Java (De opwekker, Sept. 1932), 12. Bei den alten Chinesen von Schantung ist es eine Feeninsel mitten im Meer; der erste Kaiser machte sich wirklich mit 500 Jünglingen und Jungfrauen dorthin auf den Weg, um zur Unsterblichkeit zu gelangen. Lin Yutang, My country and my people, 115.

2. Das Nah-und-Ferne, das die Seele sucht, findet sich aber vorzüglich in der Unterwelt oder vielmehr in der Erde. Dort ist die Heimat der Mutter und alles Lebens (§ 10). Natürlich hat auch die Sitte des Begrabens, wo sie bestand, an der unterirdischen Vorstellung des Jenseits mitgewirkt. Der Tote ist im Grabe, d. h. unter der Erde. Solange aber das Grab bloßes Grab bleibt — wie in einer bestimmten Schicht der ägyptischen Anschauungen, in denen das ganze Leben des Toten sich im Grabe abspielt und gerade seine Seligkeit darin gefunden wird, daß er „hinausgehen" kann „am Tage" —, ist die Vorstellung von der Unterwelt eigentlich noch nicht da. Das „Jenseits" ist im ägyptischen Falle weit eher das „Tag"-leben, das dem Toten geschenkt wird, als der unterirdische Verbleib. Von einem Jenseits in der Erde sprechen wir erst dann, wenn das Nah-und-Fern in irgendeiner Weise, sei es *in malam* oder *in bonam partem* betont wird. Solche Unterweltsvorstellungen finden wir bekanntlich in Griechenland, im Alten Testament und sonst oft (CLEMEN, 42 ff.) [1].

Außer den Vorstellungen von der Erde und vom Grabe hat an der Anschauung der Unterwelt auch die Betrachtung des Nachthimmels mitgewirkt. Im alten Ägypten war die *Duat* oder *Da-t* Nachthimmel und Unterwelt zugleich [2]. Die Unterwelt ist eine Art Gegenhimmel, das Gegenbild der dunklen Erde [3]. Die Sonne geht aus dem Nachthimmel auf wie die Vegetation aus der Erde [4]. So gelangt man in Ägypten zur merkwürdigen Vorstellung von der Sonne, die nachts die Unterwelt (oder den Nachthimmel) durchzieht, und von den Toten, die sie bei ihrem Eintritt in das Schattenreich begrüßen.

Die Farbe in der Unterwelt ist im allgemeinen düster. Es ist ja das Reich des Schattens wie der Schatten, in das die Seele hinabsteigt. Aber trotzdem verschwindet das Bewußtsein nie

---

[1] Vgl. H. Wagenvoort, Orcus, SM XIV, 1938, 44 ff., über den Ursprung der unterirdischen Örtlichkeiten (Mundus usw.) im Altertum.

[2] W. B. Kristensen, Livet efter döden, 1896, 57 ff. – J. Lieblein, Gammel-aegyptisk Religion III, 1885, 29.

[3] Pyramidentexte (Ausg. Sethe), 820, 1275. In Ägypten wird der Himmel als Seelenland immer mehr verdrängt vom Westen und von der Unterwelt, s. H. Kees, Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, 1926, 80, 220 f.

[4] PREUSS, Geistige Kultur, 42 f. – K. Th. Preuß, Die Nayarit-Expedition I, 1912, XXV ff.

ganz, daß die düstere Unterwelt zugleich der fruchtbare Schoß der Mutter ist.

3. Der ägyptische König, der von den Menschen fortfliegt, „ist nicht länger auf der Erden, er gelangt zum Himmel“ [1]. Zwar läßt sich, wie wir sahen, Himmel von Unterwelt nicht trennen und ist ursprünglich die Unterwelt nicht anderes als der Nachthimmel, — aber auf die Dauer wird in Ägypten und auch sonst der Himmel immer mehr zum ausschließlichen Verbleibsort der Götter wie der Toten (Clemen, 55 ff.), und zwar gerade im Sinne des psychologischen Dualismus (§ 43), der den Leib der Erde, die Seele aber dem Äther zuweist. Das christliche Altertum setzte an die Stelle der Totenwelt — die schon von den Orphikern und anderen in einen Aufenthaltsort der Seligen und eine Art Hölle geteilt worden war — zwei scharf voneinander getrennte Welten, nämlich Himmel und Hölle [2].

Der Himmel ist also fast von Anfang an „Himmel“, d. h. Fülle der Lust und des Wohlbehagens. Zwar gibt es bei vielen Völkern noch himmlische Gefahren, aber das Gute überwiegt, und nie ist der Himmel die graue Öde, als welche die Unterwelt so oft gilt. Er ist eben die Heimat der Sonne. Dafür fehlt ihm allerdings die tiefe Fruchtbarkeit, die die Erde besitzt. Die Erde ist, wie traurig ihre Wohnungen sein mögen, doch immer die Gewährerin des neuen Lebens. Der Himmel ist unfruchtbar, ein glänzender Abschluß, nicht eine Wiedergeburt.

Dennoch hat das Jenseits ganz andere Wurzeln als himmlische. Das „Paradies“ ist persischer, jüdischer und syrischer Herkunft und ist ursprünglich der Nachbargarten des Grabes, wo man das Totenmahl einnimmt. Die gleiche Darstellung bietet bei den Ägyptern die schattige Oase, in der sich das Grab befindet und wohin man das Mahl der Toten bringt. Und auf derselben Linie liegen das Mahl, das man im christlichen Altertum auf den Gräbern einnahm, von dem Augustin spricht, und bei den Germanen der Leichenschmaus bei dem Grabe mit Gesang, Tanz und Zechgelage [3]. Die Seligkeit ist ein Mahl, und das Mahl verbürgt die Seligkeit. So spricht der Syrer

[1] Pyramidentexte, 890.
[2] Cumont, After life, 89 f.
[3] Cumont, ibidem, 206 f. - van der Leeuw, Refrigerium. - Kees, Gottesglaube, 88 f. - J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, I, 1935, 275.

Aphraates vom Paradies wie Homer vom Elysium sprach: „dort ist die Luft angenehm und heiter, das Licht strahlend — Bäume wachsen, deren Früchte immer reif werden, deren Blätter niemals abfallen, und in ihrem Schatten essen die Seelen von diesen Früchten“ [1]. Dieser christliche Schriftsteller beschreibt also das „Mahl der Seelen“ genau so, wie man es auf den ägyptischen Denkmälern der ältesten Zeit dargestellt sieht.

4. Die Entwicklung des Seelenlandes läßt sich mit der der Seele selbst vergleichen: wie diese in der dualistischen Struktur immer leerer, inhaltloser wird, bis endlich ihre Reinheit dem Nichts gleichkommt, — kann auch das Seelenland jeder schau- und tastbaren Konkretheit entkleidet werden. Fern und unwegsam war es von jeher; bei gänzlicher Vergeistigung wird es zur Stelle, die keine Stelle hat, zum unmeßbaren und unlokalisierbaren Punkte. Eine Annäherung daran ist die platonische Schau, — die Beziehung zum „Jenseits“ besteht darin, daß der Mensch sich daran erinnert, nicht was er erlebt, sondern was er geschaut hat. „Die Schönheit aber strahlte uns einstmals in hellem Lichte, als wir mit dem seligen Reigen in Gefolgschaft des Zeus oder anderer Götter beglückende Gesichte sahen und betrachteten und eingeweiht wurden in die Weihen, die man als die beglückendsten preisen darf, um sie zu begehen im Zustand der Vollkommenheit und Unberührtheit durch all die Übel, die für die spätere Zeit unser warteten; herantretend zu dem Geheimnis vollkommener und unverfälschter, wandelloser und seliger Erscheinungen, die sich uns enthüllten im reinen Lichte; rein und unbefleckt von dem, was wir jetzt als unseren sog. Leib an uns tragen, in den wir eingesperrt sind, wie die Auster in ihre Schale“ [2]. Sehr viel weiter geht dann der Buddhismus, der sich jede Art des Etwas verbietet. *Nirvana*, das „Erlöschen“ jeder Lebenstätigkeit, das Aufhören der verhaßten Wiedergeburt, zeigt noch die Umrisse der seligen Insel, aber verschwommen bis zu gänzlicher Nichtigkeit: „Wo's kein Etwas, kein Festhalten gibt, die Insel, die einzige, sie heißt mit Namen Nirvana, die Alters-Tod-entnommene“ [3].

---

[1] Cumont, ibidem.

[2] Plato, Phaedrus, cap. 30 (Übers. Const. Ritter).

[3] Oldenberg, Lehre der Upanishaden, 311. Der Mahayana-Buddhismus in Japan ersetzte dieses rein geistige Jenseits durch einen realistischeren Begriff, nämlich den vom „westlichen Land der Reinheit“

Dieser konsequenten Vergeistigung des Seelenlandes, zugleich einer immer weitergehenden Entmächtigung des Diesseits, auch des Diesseits im Jenseits, steht die andere Tendenz gegenüber, die die eigentliche Heimat der Seele im Diesseits selbst sucht. Der Mensch findet sein Jenseits in sich selbst, nicht in einer Höhendimension über dem Leben, sondern in einer Tiefendimension in sich [1]. So spricht moderner Immanentismus in vielen Tonarten. Noch konkreter, noch weniger platonisch, weil er sich nicht vom Jenseits auf den innersten Seelengrund, sondern vom Jenseits rundweg auf das Diesseits beruft, Nietzsche: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es; ob sie es wissen oder nicht“ [2].

§ 47. DAS LOS DER SEELE.

H. Scholz, Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem, 1920. – Th. Steinmann, Der religiöse Unsterblichkeitsglaube [2], 1912.

1. Die erste Bedingung für ein Weiterleben nach dem Tode ist der Tod selbst [3]. Es versteht sich nun keineswegs von selbst, daß der Mensch den Tod in seiner ganzen Wirklichkeit und Finalität erkennt. Der moderne Mensch verneint den Tod, er versteht nicht mehr zu sterben, für ihn ist der Tod immer eine Katastrophe, auf die das Leben keine Rücksicht nehmen kann. Aber auch der antike Mensch konnte die unwiderrufliche Tatsache des Todes leugnen oder unwirksam machen. Die Hebräer waren im Altertum fast die einzigen, die den Tod in all seiner Unerbittlichkeit begriffen. Die Hindus wünschen ihn eher herbei, verlangen nach ihm, das Leben ist nur angeblich wirklich [4].

(*sukhavati*), in dem jeder Mensch durch die Gnade von Amida aus Not und Sünde dieser Welt errettet wird. Soederblom, The living God, 154.

[1] Joh. Wendland, Die neue Diesseitsreligion, 1914, 8.

[2] Also sprach Zarathustra, Vorrede 3.

[3] Max Scheler, Schriften aus dem Nachlaß, I, 1933, 32.

[4] Ibidem, 6, 8, 19. Vgl. Fr. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung [3], 1930, I, 7.

Bei den meisten primitiven und antiken Völkern ist das Leben zunächst ein Kreislauf, der vom Tode, wenn nur die richtigen Riten stattfinden, nicht unterbrochen wird (vgl., auch zum folgenden, § 22). „Ich lebe, nachdem ich gestorben bin, so wie Rē", der Sonnengott[1], wenn nur die erforderlichen Begehungen vorgenommen worden sind. Unter diesen Begehungen ist die *Bestattung*, wie wir gesehen haben, die wichtigste[2]. Dazu kommt die *Beweinung*, die in der ganzen primitiven Welt einen rituellen Charakter trägt. Man jammert nicht bloß um seiner Trauer Luft zu machen, sondern vor allem, weil man dadurch das Leben des Toten über den kritischen Punkt hinwegbringt. „Ich bin", sagt ein ägyptischer Text, „mit den Weinenden über Osiris, die ihn über seine Feinde siegen machen"[3]. Dieser Sieg über den Tod wird dann natürlich sehr verschieden beschrieben, je nach der herrschenden Seelenvorstellung. Der einfachste Gedanke ist derjenige der Auferstehung im buchstäblichen Sinne. „Erhebe dich", heißt es zum ägyptischen Toten, „du hast die Erde von deinem Fleisch abgeschüttelt"[4].

Verwickelter ist schon die Vorstellung, derzufolge man dem Toten einen *Paß* mitgibt, der seinen Eintritt in das Jenseits verbürgt. Die Sprüche, die man dem Verstorbenen ins Grab legt, und deren merkwürdigste Sammlung das sog. ägyptische *Totenbuch* bildet, dienen diesem Zweck. Sie sind ihm ein Wegweiser (ähnlich wie die Goldtäfelchen der Orphiker[5]), aber nicht im rationalen Sinne, nicht nur eine Art himmlischer Baedeker (wiewohl natürlich auch das!), sondern vor allem ein Schlüssel der Jenseitspforte. In Iran flüsterte man dem Sterbenden heilige Formeln ins Ohr, goß ihm aber zugleich etwas vom heiligen Göttertrank *(Haoma)* in den Mund. Himmelspaß und *Viaticum* gehören zusammen. LEHMANN (Textbuch [1], 23 f.) teilt den Text eines chinesisch-buddhistischen Himmelspasses mit, der in amtlicher Sprache einer Toten den Weg bahnt: „Instruktion für die Frau Tschan: „Sobald du den Paß erhältst, mußt du dich

[1] Totenbuch, Ausg. Naville, Kap. 38, A. 8.

[2] Siehe auf welch rührende Weise ein chinesischer Sohn seinen Vater über seinen nahen Tod tröstet: sein Begräbnis wird prachtvoll sein. Pearl S. Buck, House of earth. Sons, 5 f.

[3] Totenbuch, Kap. 1, 11 f.

[4] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 654; vgl. 1067 f.

[5] Olivieri, Lamellae aureae. — Kern, Orph. Fragm.

aufmachen nach dem Orte der Seligen, wo du große Glückseligkeit und Frieden zu erwarten hast“ [1].

In wieder anderer Weise verbürgt das Los des Toten der *Opferkult*. Das Wort ist allerdings etwas großartig. Es genügt, daß das Leben des Toten im Grabe oder wo er erscheint, von seinen Angehörigen oder deren Vertretern ernährt wird. Der „Sohn, der ihn liebt“ ist im alten Ägypten derjenige, der das Leben des Vaters durch Totenopfer unterhält. Der Ausdruck wurde dann, als diese heilige Sohnespflicht immer mehr der berufsmäßigen Priesterschaft überlassen wurde, zum ständigen Namen des Totenpriesters. „Dein Erbe ist auf deinem Thron, er baut dir Getreide“, wird dem verstorbenen König beruhigend zugerufen [2].

In denselben Zusammenhang gehören Totenmesse und *oratio pro defunctis*. Hier wird nicht länger die bloße Existenz, sondern das Heil des Toten (beide Vorstellungen lassen sich schwer ganz trennen!) durch Opfer und Gebet gesichert. In einen ganz andern Zusammenhang „verschoben“ ist dieser Brauch, wenn das Gebet für die Toten das dauernde Band der Angehörigen vor Gott, gleichsam das nur Zusammen-erscheinen-wollen ausdrückt. Dann kann sogar der Gedanke aufkommen, daß auch die Toten die Lebendigen nicht loslassen, daß ihre Seligkeit durch das Außenbleiben der Lebendigen getrübt wird so daß sie Fürbitte für diese einlegen:

Ich wollt' er käme jetzt zu mir,
Denn kommen wird er, traun.
Bat ich nicht hier im Himmel? auf Erd',
Herr, Herr, bat er dich nicht? [3]

---

[1] In China gibt man dem Toten bei der Bestattung eine Menge „Banknoten der andern Welt“ mit, die besonders für diesen Umstand hergestellt werden; mit ihnen wird er sich schöne Sachen im Jenseits kaufen können. H. von Glasenapp, Der Buddhismus, 1936, 208.

[2] Pyramidentexte, 1388. Vgl. Evers, Staat aus dem Stein, 14.

[3] I wish that he were come to me,
For he will come, she said.
Have I not prayed in Heaven? – on earth,
Lord, Lord, has he not pray'd?
Dante Gabriel Rossetti, The blessed Damozel.
–Vgl. Dante, Purgatorio, 145:
chè qui per quei di là molto s'avanza.

2. Die Art dieses so erworbenen Lebens ist sehr verschieden. Bei Primitiven wird ihm die Ewigkeit in der Regel nicht zugesprochen; die Idee ist zu abstrakt, und es ist nur von einem sehr langen Leben die Rede (Preuss, Tod und Unsterblichkeit, 24). Dieses Leben kann eine einfache Fortsetzung des irdischen bilden. Es ist das immer, insofern der Tote dieselben Bedürfnisse empfindet, dieselben Ziele verfolgt, ähnlichen Gefahren ausgesetzt ist (unter denen auch diese, daß er wieder sterben kann: „Wiedertod"), wie der Lebendige. Sehr oft aber stellt es an dem irdischen Leben gemessen eine Steigerung dar, entweder zum Guten oder umgekehrt. Die Beispiele ließen sich in fast endloser Reihe aufstellen. Statt dessen greifen wir einige wenige charakteristische heraus; die afrikanischen Yoruba halten nicht viel vom Jenseits: „Besser ist eine Stelle in dieser Welt als in derjenigen der Geister" (Alviella, Idée de Dieu, 205). Ähnlich Achilles:

> Preise mir jetzt nicht tröstend den Tod, ruhmvoller Odysseus,
> Lieber möcht' ich fürwahr dem unbegüterten Meier,
> Der nur kümmerlich lebt, als Tagelöhner das Feld baun,
> Als die ganze Schar vermoderter Toten beherrschen [1].

Das Leben jenseits ist eine Schattenexistenz, nicht ein volles Leben. Dieses geht auch der israelitischen *Scheol* ab; sogar das Lob Gottes, höchste Betätigung des Lebendigen, ist den Toten in der Unterwelt versagt [2].

Eine Steigerung zum Guten bedeutet das Los des Toten in den vielen Vorstellungen paradiesischer Art. Als einfaches Beispiel nenne ich die ägyptische Anschauung des Baumes im Westen, zu dem der Tote gelangt und unter welchem er sich in der Gestalt des *Ba*-Vogels (manchmal aber auch als „ganzer" Mensch) niedersetzt. Eine Göttin, ursprünglich wohl nur die Macht des Baums, die Oasengöttin, dann die Nut, die Himmelsgöttin (denn irdisches und himmlisches Paradies sind hier schon zusammengeworfen) beugt sich aus dem Baum zu ihm herab, reicht ihm Nahrung und gießt ihm Wasser aus einer Kanne [3]. Hier erhält der Tote göttliches Leben, „Speise des ewigen Lebens".

3. Das Los der Seele, in dieser Weise differenziert, ist von

---

[1] Odyssee XI, 488 ff. (Voß).
[2] Ps. 6, 6; 115, 7; Jes. 38, 18.
[3] Totenbuch, Ausg. Naville, Kap. 59—63.

mancherlei Umständen abhängig. Da sowohl die Fortexistenz an sich, als auch die Steigerung des Lebens Fähigkeiten, Mächtigkeiten sind, werden sie zunächst bestimmt von der Macht, die der Lebendige besaß. Sehr oft kommt, unter Primitiven, Totenseelen nur dann mächtiges Leben zu, wenn sie es bei Lebzeiten schon gehabt haben (Preuss, Glauben und Mystik, 30). Wer viel *mana* besitzt, genießt nach dem Tode ein besseres Los (Tiele-Söderblom, 30). Kämpfer, Jäger und Gebärende, die im Augenblick ihres Todes ihre Macht betätigen, sind besser dran als die anderen Toten (Söderblom, Gottesglaube, 57 ff.; Grönbech II, 166). Die Tonga (Polynesien) nehmen nur für die Adeligen eine Unsterblichkeit an (Frazer II, 146). Und auch die Griechen teilen ein besonders glückliches Los denjenigen zu, die im Besitz eines außergewöhnlichen Geschlechts*manas* waren:

„Aber dir bestimmt, o Geliebter von Zeus, Menelaos,
Nicht das Schicksal den Tod in der rossenährenden Argos;
Sondern die Götter führen dich einst an die Enden der Erde",

— es folgt die Beschreibung Elysiums —

„Weil du Helena hast, und Zeus als Eidam dich ehret" [1].

Die Art des Todes bestimmt die Macht nach dem Tode in starkem Maße. In Ägypten hieß es, daß der Tod durch Ertrinken und der Tod durch Schlangenbiß den Menschen vergöttlichen, ihn zu einer Art Heros machen [2]. Zu diesem Zustand des Sterbens kann aber der Mensch auch das Seinige tun. Das ägyptische Begräbnis ist ein großartiger Versuch, den Toten dem Gotte Osiris in der Art seines Sterbens (und infolgedessen seines Auferstehens) gleich zu machen. Wer, wie Osiris, gestorben (ertrunken! ursprünglich), zerstückelt und begraben war, hat auch teil an der „Rechtfertigung", dem seligen Lose des Gottes. Eine andere Begehung gleicht das Los des Verstorbenen demjenigen des Sonnengottes an. Bei anderen Völkern herrschen andere Anschauungen, aber fast immer bedeuten die Riten nach dem Tode eine Ermächtigung des Toten. Die Verbrennung der Leiche bedeutet dann die beschleunigte Abtrennung der Seele vom Leibe (dualistische Struktur!), die Herbeiführung des endgültigen Todes

---

[1] Odyssee IV, 561 ff. - Vgl. Capelle, AR XXV, 1927, 258 ff.

[2] Die Ertrunkenen heißen *hsiw*, d. i. die Gepriesenen; Osiris ist ihr Typus. - F. Ll. Griffith, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 46, 1909, 132 ff. - W. A. Murray, ibid. 51, 1914, 127 ff. - van der Leeuw, Godsvoorstellingen, 67.

und damit die Ermöglichung eines neuen Lebens (ROHDE I, 27 ff.). Die Beerdigung bedeutet einen erneuten Eingang in den Mutterschoß der Erde, dem eine Wiedergeburt folgen kann (§ 10)[1].

4. Die Abstufung der Mächtigkeit nach dem Tode kommt dann auch nach dem Maßstab der guten oder schlechten Lebensführung zustande. Die Sünde (§§ 66, 78) verringert die Macht des Toten, das rechte Betragen verstärkt sie. Die erste Erscheinung dieser sittlich-religiös bedingten Unsterblichkeit finden wir in Ägypten. Im berühmten 125. Kapitel des Totenbuches tritt der Tote in die Halle der beiden Wahrheiten. Dort thront Osiris als Totenrichter mit zwei und vierzig Beisitzern. Der Tote fängt damit an, daß er versichert, er kenne die Namen des Gottes und der Assessoren genau, daß er sie also beschwört. Dann aber sagt er: „Siehe, ich komme zu dir und bringe dir die Wahrheit und habe dir die Sünde abgewehrt: Nicht habe ich gesündigt gegen die Menschen, Nicht habe ich die Menschen elend gemacht, Nicht habe ich die Gottesrinder geschlachtet, ... Nicht habe ich befohlen zu morden, ... Nicht habe ich das Ellenmaß verringert, ... Nicht habe ich die Milch vom Munde des kleinen Kindes geraubt, ...“ usw., ein „negatives Sündenbekenntnis“, wie man das Ganze zutreffend genannt hat. Darauf folgt aber wieder eine Versicherung der Mächtigkeit im rein religiös-magischen Sinne: „Ich bin rein (dreimal wiederholt)“ und die erneute Erklärung, daß der vor Gericht Stehende die Namen der Assessoren (sie sind schreckliche Dämonen!) genau kennt. Dann folgt wieder ein negatives Bekenntnis: „Nicht habe ich die Habe des Gottes bestohlen, Nicht habe ich gelogen ...“ usw., worauf die Beschwörung mit Hilfe der Namen wieder einsetzt (s. die wichtigsten Stücke des Textes bei LEHMANN-HAAS, Textbuch, 272 ff.). Nach dieser Rede des Toten kommt das eigentliche Totengericht. Das kennen wir nicht aus Texten, aber desto besser aus den den Texten beigegebenen Zeichnungen: vor dem Thron des Osiris sitzt ein Ungeheuer, eine Art Cerberus, vorn Krokodil, hinten Nilpferd, in der Mitte Löwe; das wird den Toten, wenn das Götterkollegium ihn verurteilt, fressen. In der Mitte der Wahrheitshalle befindet sich eine Waage, auf der das Herz des Toten gegen das Symbol der Wahrheit abgewogen wird. Der Gott Anubis ist „Meister der Waage“, Thoth Gerichts-

[1] Vgl. auch Otto, Götter Griechenlands, 33.

schreiber. Die Richter sind zugleich Henker, sie haben Messer in den Händen (HAAS, Bilderatlas, Ägypt. Religion, Abb. 138). Der freigesprochene Tote ist „gerechtfertigt", d. h. ursprünglich, daß seine „Stimme Recht behalten", daß er die Sprüche in der rechten Weise rezitiert hat. Dann aber bedeutet der Ausdruck *(machrw)* auch siegreich und schließlich selig. Der Tote empfängt aus der Hand des Gottes den „Kranz der Rechtfertigung" (HAAS, Abb. 140)[1].

Auf die zahlreichen, unter sich sehr verschiedenen Vorstellungen einzugehen, die die Seligkeit oder Verdammnis des Toten schildern, ist kaum nötig. Sie sind allbekannt. Himmel und Hölle tun sich auf, je nach der Mächtigkeit des Toten, die ihrerseits wieder entweder magisch-religiös oder sittlich-religiös oder beides zusammen sein kann. Das sehr verbreitete Motiv der *Zwei Wege*, die nach dem Tode dem Menschen offenstehen, bringt diese Anschauung vom Los der Seele klar zum Ausdruck. — Man hat sich bei den verschiedensten Völkern Himmel und Hölle mit der größten Ausführlichkeit ausgemalt. Eine sehr schöne Schilderung des Himmel- und Höllenglaubens einfacher Christen gibt der Dichter François Villon (15. Jahrh.), der seine alte Mutter redend einführt:

Femme je suis, pauvrette et ancienne,
Qui rien ne sais; oncques lettre ne lus;
Au moûtier vois, dont suis paroissienne,
Paradis peint, où sont harpes et lus,
Et un enfer, où damnés sont boullus:
L'un me fait peur, l'aultre, joie et liesse[2].

Suchte man dabei im Himmel die endgültige Ermächtigung, so handelte es sich bei der Hölle keineswegs nur um eine wohllüstige Vertiefung in die eigene Ohnmacht. Im Gegenteil, man hatte jederzeit, sogar wenn die höllischen Strafen als ewig galten, das Gefühl, daß man sich durch die Hölle hindurch der Macht wieder näherte, allenfalls sich von der eigenen Ohnmacht entfernte. Ein an seiner Ichhaftigkeit Erkrankter von heute be-

[1] Zu Griechenland siehe Nilsson, Gesch. d. gr. Religion, I, 768 f.

[2] *Ballade que Villon fit à la requête de sa mère pour prier Notre-Dame* („Ich bin eine arme und alte Frau, die nichts weiß und nie einen Buchstaben gelesen hat; in der Kirche, zu der ich gehöre, sehe ich ein gemaltes Paradies, wo es Harfen und Lauten gibt, und eine Hölle, wo die Verdammten gesotten werden: das eine macht mir Angst, das andere Freude und Heiterkeit").

stätigt das mit merkwürdig tiefen Worten: „Ich habe die Hölle kennengelernt und ich ahne etwas von Gott. Ich weiß jetzt auch, was die mittelalterlichen Maler mit ihren Bildern von Höllenstrafen gemeint haben. Das sind keine sadistischen Phantasien, sondern es sind wahrheitsgetreue Darstellungen der ersten Stufe des Erlösungsweges.“ ---- „Darum ist unsere Erde, als die uneingestandene Hölle, eine doppelte Hölle. Und wenn man in die richtige, ehrliche Hölle gerät, ist man schon halb im Himmel“ [1].

Man würde daher Unrecht tun, wenn man den ganzen Vorstellungskreis von Himmel und Hölle und ihre tausend Parallelen auf die Hoffnung auf Belohnung bzw. die Furcht vor Strafe zurückführen wollte. Zunächst handelt es sich gar nicht um Lohn oder Strafe, sondern um die Macht. Diese Macht ist während des irdischen Lebens angesammelt worden: *Beati mortui, qui in Domino moriuntur. Amodo iam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis: opera enim illorum sequuntur illos* [2]. Die Werke können ermächtigen oder entmächtigen, vergöttlichen oder entgöttlichen (Steinmann, 50). Die Macht aber ist niemals rein sittlich und niemals rein eudämonistisch gefaßt; sie ist immer zunächst religiös. Und die grellsten Ausmalungen der höllischen Strafen sind nur die Folie, darauf sich die Erlösungssehnsucht und das Erlösungsvertrauen des Menschen erhebt:

Confutatis maledictis,
Flammis acribus addictis,
Voca me cum benedictis.

Da fließen die erdrückende Macht der *tremenda majestas* und das *fascinans* der bedingungslosen Rettung in Eines zusammen:

Rex tremendae majestatis!
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me, fons pietatis!

5. Die Seelenwanderung ist ursprünglich eine Form der Rechtfertigung des Lebens und der Götter, eine Art Theodizee. In einem japanischen Märchen wirft ein frommer Mann seinem Gott vor, er lasse ihn im Elend, während es seinem gottlosen Nachbarn an nichts mangele. Der Gott antwortet ihm: In deinem früheren Leben warst du ein Mönch und aßest den Reis

---

[1] Künkel, Einführung in die Charakterkunde, 180 f.

[2] Offb. Joh. 14, 13. - Vgl. E. Maaß, Orpheus, 1895, 217 ff. - C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments [2], 1924, 152, 317.

meiner Opfergaben, aber dein Nachbar war ein Ochse, der unter vielen Mühen das Bauholz für meinen Tempel heranschaffte[1]. — Diese Auffassung ist jedoch aus dem orthodoxen Buddhismus verschwunden.

Ein indischer Wahrsager besitzt die „Totenkopfformel". Er beklopft einen Totenschädel und teilt dann die Stätte der Wiedergeburt des Toten mit. Er kommt auch zu Gotama Buddha, der ihm die Schädel dreier Wesen vorlegt. Der Wahrsager behauptet richtig, sie seien bzw. in der Hölle, in der Menschenwelt und im Himmel wiedergeboren. Als aber der Buddha ihm den Kopf eines Menschen zeigt, der in die Auslöschung *(Nirvana)* eingegangen ist, findet der Seher keine Antwort, „er sah weder Grenze noch Ende". Mit schwitzender Stirn und beschämter Miene muß er zugeben, daß sein Wissen versagt[2]. Denn hier richtet sich die Sehnsucht des Menschen weder auf die zyklische Fortsetzung des Lebens noch auf seine Steigerung zum Guten oder zum Bösen, sondern sie richtet sich gegen das Leben selbst. Die Macht wird erstrebt in der gänzlichen Entmächtigung, in der Auslöschung. Der Kreislauf des Lebens soll rückgängig gemacht werden, das Rad der Geburten gehemmt. Keine Neugier nach dem Los der Seele bewegt den Buddhismus; er findet seine Seligkeit in der Befreiung von jedem Lose: „Aus der Verneinung von Sein und Nichtsein .... blickte die Ahnung des Nirvana dem Frommen entgegen, der nicht sein Rätsel zu lösen, sondern darin zu verwehen trachtete. Wie das Denken dies Rätsel schweigend ruhen ließ, mag faustischer Begehr nach Erkennen dessen, „was die Welt im Innersten zusammenhält", schwächlich und kleinmütig scheinen. Aber wie ganz hatte doch der Buddhismus solches Begehren von sich abgetan. Eine eigene Größe, auch eine eigene Poesie wohnt dem inne, wie man hier vor dem verhüllten Bilde des Jenseits stand, ohne das Verlangen, von der Herrlichkeit dessen, was kein Auge gesehen, den Schleier zu heben, und wie man doch eben diese Herrlichkeit still und beseligt in der eigenen Wesenstiefe erlebte"[3]. — In einem buddhistischen Märchen schaut ein König zwei Mangobäume, der eine steht ruhig, aber fruchtlos da, der andere, der reich mit Früchten beladen gewesen war, ist gänzlich geplündert, und seine

[1] Fr. Rumpf, Japanische Volksmärchen, 1938, 134 f.
[2] W. Caland, Boeddhistische Verhalen, 1923, 33 f.
[3] Oldenberg, Lehre der Upanishaden, 332.

Äste kurz und klein geschlagen. Da sieht der König ein, daß das „Leben im Haus" (§ 34) demjenigen des fruchtbaren Baumes gleich ist, reich, aber bald arm, und entschließt sich, fortan dem unfruchtbaren Baume zu gleichen. Er sagt: „Zerstört ist für mich die armselige Hütte des Mutterschoßes, zerrissen das Band der Wiedergeburt in den drei Daseinsformen, gereinigt die Düngerstätte des Kreislaufes der Geburten, ausgetrocknet das Meer der Tränen, niedergerissen der Wall der Knochen. Für mich gibt es keine Wiedergeburt mehr" [1]. Hier hat die Macht des Lebens sich gegen sich selbst gekehrt.

6. Die menschlichen Gedanken, die sich von der Steigerung der Macht, wie von ihrer Selbstzerstörung mit Zweifel oder Unmut abwenden, finden oft einen Trost in der Rückkehr in den Mutterschoß des Allebens. Uralte und moderne Anschauungen begegnen sich. Ich stelle nebeneinander einen ägyptischen Pyramidentext und ein Gedicht von heute. Der Streit der beiden Götter, Horus und Seth, wird von dem Gotte *Atum* (sein Name gedeutet als „alle Götter") geschlichtet, ihre Wunden werden geheilt. Der Tote bittet den Gott, sich seiner auch anzunehmen, wie er sich der beiden Kämpfenden erbarmt hat. Die Antwort lautet: „Es gibt keinen göttlichen Samen, der mir zugrunde gehen könnte; auch du gehst mir nicht zugrunde" [2]. Nichts geht zugrunde. Alles ist sicher aufgehoben beim Allgott. Tod und Leben verlieren da ihren Sinn. In ihrem ewigen Wechsel, dessen Fortsetzung der Zweck auch des ägyptischen Unsterblichkeitsglaubens ursprünglich war, sind sie jetzt nur noch zwei Durchgangspunkte, die das allbeherrschende göttliche Leben regelmäßig durch-

---

[1] Else und Heinrich Lüders, Buddhistische Märchen, 1921 Nr. 36. Vgl. die gleichen, aber weniger leidenschaftlichen Gedanken im Orphismus, bei Rohde, Psyche; van der Leeuw, Goden en Menschen.

[2] Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 140 ff., vgl. van der Leeuw, Godsvoorstellingen, 53 ff. Vgl. auch die von den Ägyptologen wenig beachtete, sehr schöne und zutreffende Umschreibung des ägyptischen Unsterblichkeitsglaubens, die P. Pierret seinerzeit gab: „Il n'y a pas de mort dans le monde, il n'y a que des transformations; les corps se métamorphosent éternellement par l'échange de leurs molécules sans qu'il y ait déperdition d'un seul atome, sans que jamais il s'opère d'anéantissement", Le Dogme de la Résurrection chez les anciens Egyptiens, 17. Man ersetze hier die modernisierenden Ausdrücke „Atom" und „Molekule" durch das „Samen" unseres Textes (den Pierret nicht gekannt hat!), und man hat die genuin ägyptische Auffassung.

schreitet. — Ähnlich Heraklit, dem der Tod nur einen Wendepunkt bedeutet, sodaß Tod und Leben sich finden in ewigem Fluß: „Für die Seelen ist es Tod zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod zu Erde zu werden. Aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Seele“ [1]; „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben“ [2] (vgl. ROHDE II, 149, 253).

Aber auch nach zwei- und dreitausend Jahren ist dieses Lebensgefühl dasselbe geblieben: alles was lebt, lebt ewig in Gott; es gibt keinen Tod, wie es kein Leben gibt, es gibt nur Leben oder nur Tod, wie man will, das Wort ist gleichgültig. Der Sinn ist: es gibt nur Macht, wie das Los von Seele und Leib sich auch gestalten möge. Die eindrucksvollste Gestaltung dieses Glaubens fand ich noch immer in dem prächtigen Säerspruch des Dichters:

Bemeßt den Schritt, bemeßt den Schwung!
Die Erde bleibt noch lange jung!
Dort fällt ein Korn, das stirbt und ruht.
Die Ruh' ist süß. Es hat es gut.
Hier eins, das durch die Scholle bricht.
Es hat es gut. Süß ist das Licht.
Und keines fällt aus dieser Welt
Und jedes fällt, wie's Gott gefällt [3].

In seltsamer und dennoch kaum überraschender Weise zeigt sich hier auch der feste Grund dieses uralten und immer jungen Glaubens in der festgegründeten, dauernden Erde.

7. Als Gott in Grauer Urzeit Dinge machte,
Schuf er die Sonne;
Und sie entstehet und vergeht, und kehrt doch wieder.
Schuf er den Mond;
Und er entstehet und vergeht, und kehrt doch wieder.
Schuf er die Sterne;
Und sie entstehen und vergehen, und kehren wieder.
Schuf er den Menschen;
Und er entstehet und vergeht, und kehrt nie wieder [4].

So lautet ein Lied der afrikanischen Dinka. Seit jeher kannte die Menschheit diesen Hang zur Melancholie.

Die Fortsetzung, die Steigerung, die Verleugnung und auch

[1] Fr. (Diels) 36. [2] 62.
[3] Conrad Ferdinand Meyer, Gedichte, 1922, 78.
[4] A. Seidel, Geschichten und Lieder der Afrikaner, 1896, 336.

die Beruhigung der Mächtigkeit: dies alles verwirft jene müde Skepsis, die in allen Zeiten und Zonen im Land der Seele das Land ohne Rückkehr vermutet und ihr Los mit demjenigen der Blätter an den Bäumen gleichsetzt. Statt vieler mögen hier einige Äußerungen der ägyptischen Machtmüdigkeit stehen, die im Lande des leidenschaftlichen Auferstehungsglaubens desto beredter sprechen. Als *Lieder des Harfners* sind uns einige altägyptische Tischlieder überliefert, die inmitten der Fröhlichkeit eines Leichenmahles jenen eigentümlichen, halb schwermütigen, halb leichtsinnigen Ton anschlagen, den wir auch aus dem Prediger und Omar Khayam kennen. Alles, was ägyptischem Glauben nach mächtig macht im Kampf wider den Tod, wird hier als kraftlos verhöhnt, das flüchtige Leben dagegen gepriesen. Richtiges Begräbnis, Kenntnis der Formeln, Totenopfer des „geliebten Sohnes“, das alles hilft nichts:

Wie wohl ergeht es jenem guten Fürsten (dem Verstorbenen)!
Es ist eine schöne Fügung,
Daß diese schwinden
Und gehen, jene bleiben.
So war es seit der Zeit der Väter,
Der Götter, die vordem waren;
Sie ruhen in ihren Pyramiden,
Die Edlen und Großen ebenso,
Begraben in ihren Pyramiden,
Und Grabtempel haben sie sich gebaut.
Aber ihre Stätte ist nicht mehr,
Was hat man ihnen getan?
Ich kannte die Sprüche des Imhotep und Hordedef
(berühmte Weisen),
Der Weisen, der Gefeierten.
Achte auf ihre Stätte:
Die Mauern sind zerstört,
Ihre Stätte ist nicht mehr.
Es ist, als wären sie nie gewesen.
Keiner kommt von dort
Uns zu sagen, wie es ihnen geht,
Uns ihr Los zu melden,
Unser Herz zu beruhigen ...
Bis auch wir gehen
Dorthin wohin sie gegangen sind.

Dann schlägt die Stimmung scheinbar um, aber, wie eine schwere Todesglocke, wie ein *basso ostinato*, klingt durch die Fröhlichkeit immer wieder die Verzweiflung hindurch:

Ermutige dein Herz und vergiß es!
Freue dich und folge deiner Lust,
So lange du lebst.
Lege Myrrhen auf dein Haupt,
Kleide dich in feines Leinen,
Getränkt in köstlichen Gerüchen,
Dem echten Räucherwerk der Götter!
Vermehre stets deine Lust!
Lass dein Herz nicht ermatten!
Folge deinem Wunsch und deiner Begier,
Lenke dein Los auf Erden
Nach dem Wunsch deines eignen Herzens ...
Bis zu dir kommt dieser Tag der Klage, —
Aber der steifen Herzens ist (der Tote) wird es nicht hören
Und der im Grabe ist wird die Trauer nicht spüren.
Begehe den fröhlichen Tag!
Verschlafe ihn nicht!
Siehe, niemand nimmt seine Habe mit sich.
Siehe, niemand kommt wieder, der dorthin gegangen ist [1].

Oder, in einer Variante:

Begehe den fröhlichen Tag
Halte das feinste Räucherwerk an deiner Nase,
Schlinge Lotosblumen um Schulter und Nacken,
Und um die der Geliebten, die in deinem Herzen wohnt,
Die an deiner Seite sitzt.
Laß Gesang und Musik ertönen!
Wirf hinter dich die bösen Dinge,
Gedenke nur der Freude,
Bis dieser Tag des Sterbens kommt,
Wo man geht zum Lande, das das Schweigen liebt,
Da hat das Herz Ruhe.
Denn das Leben wird nicht verlängert,
Weder für den, der Scheuern besaß
Und Brot für Opfer und Gaben,
Noch für den, der nichts hatte;
Es wird nicht verlängert, auch nicht mit einer einzigen Stunde.

Oder aber:

Die da bauten in rotem Granit,
Die eine Grabkammer errichteten,
Die schön sein wollten durch schöne Bauten,
Die abgebildet wurden als Götter,
Ihre Opfertafeln sind leer,
Wie diejenigen der Totmüden, die starben am Ufer,
Ohne daß sie auch nur Einen hinterließen, der sich ihrer annähme ... [2].

---

[1] Eine andere Übersetzung bei Ad. Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, 177 ff.

[2] Vgl. den ähnlichen Passus, Hiob 3, 11 ff.

Eine müde, totmüde Stimmung kommt auf, die sich in Ägypten Luft macht im schönen *Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele*[1]; er begrüßt den Tod als Freund. In Israel sind es der Prediger und Hiob, die diese Müdigkeit erleben. Der Kreislauf des Naturlebens, tragender Grund aller primitiven Hoffnung, kann nicht helfen:

Denn für den Baum zwar gibt's ein Hoffen,
wird er abgehauen, so treibt er neue Sprossen,
und sein Schößling bleibt nicht aus.
Ob auch seine Wurzel in der Erde altert
und sein Stumpf im Staube abstirbt,
vom Dufte des Wassers schlägt er wieder aus
und treibt Zweige wie ein frisch gepflanztes Reis.
Doch stirbt ein Mann, so liegt er hingestreckt,
und verscheidet ein Mensch — wo ist er dann?
Wie die Gewässer schwinden aus dem Meere,
der Strom versiegt und vertrocknet,
so legt der Mensch sich nieder und steht nicht wieder auf;
wenn ein Mann stirbt, wird er etwa wieder lebendig?
Bis der Himmel nicht mehr ist, erwachen sie nicht
und aus ihrem Schlaf werden sie nicht aufgerüttelt[2].

Das Land der Finsternis und des tiefen Dunkels beut keine Wiederkehr[3].

Kälter, weniger tragisch, tritt dieser Verzweiflung die griechische und römische Skepsis an die Seite: „Gänzlich zu leugnen, daß die Tugend göttlich ist, wäre unheilig und nicht nobel, die Erde aber mit dem Himmel zu vermischen, wäre dumm“[4]. Und der nüchterne Römergeist findet im Sternenlauf, der dem Ägypter Hoffnung gab, die stärkste Wiederlegung der Jenseitserwartung: „Anceps malum et gemina dementia, caelo et astris, quae sic relinquimus, ut invenimus, interitum denuntiare, sibi mortuis extinctis, qui sicut nascimur et interimus, aeternitatem repromittere“[5].

Aber tief und schwer, wie die Todesglocke erklingt in der Religion immer wieder die tragische Klage: könnten wir doch dem Kampf um die Macht entrinnen! Könnten wir doch Ruhe haben vor Gottes Macht, wie vor der eigenen! Nur Ruhe!

---

[1] Erman, Literatur, 122 ff.
[2] Hiob 14, 7 ff. (Übers. Kautzsch).
[3] Hiob 10, 20 ff.
[4] Plutarch, Romulus, 28, 6.
[5] Der Heide Caecilius, in Minucius Felix, 11, 3.

Warum doch zogst du mich hervor aus dem Mutterleibe?
Ich hätte verscheiden sollen, daß mich kein Auge sah!
Als wäre ich nie gewesen, hätte ich werden sollen,
vom Mutterschoße weg zum Grabe getragen!
Nur wenig sind ja noch der Tage meines Lebens,
so wende er (Gott) sich doch von mir, daß ich ein wenig mich erheitre,
bevor ich hingehe, ohne Wiederkehr ....[1].

8. Endlich gibt es ein Los des Menschen (nicht der Seele, denn Leib und Seele sind gleich vergänglich und, was mehr ist, gleich verfallen dem Zorn Gottes), das ihm geschenkt wird, eine Tat Gottes an ihm, eine Neuschöpfung. Sein Leben hat keine Mächtigkeit; keine Begehung kann Mächtigkeit schaffen oder fortsetzen; aber die „Allmacht" schenkt ihm die Gabe des Ewigen Lebens, das weder Fortsetzung noch Steigerung des irdischen Lebens ist, sondern ein gänzlich Neues, Ursprüngliches; ein Leben, das überhaupt keine Mächtigkeit mehr bedeutet, sondern nur noch Gnade ist; ein Leben, das auch von Lohn oder Strafe nicht mehr weiß, sondern nur von der Liebe Gottes (vgl. STEINMANN, 78ff.). Das ist also genau das Gegenteil von der „Unsterblichkeit der Seele", der Cicero klassischen Ausdruck verleiht: *animos hominum esse divinos, iisque, cum ex corpore excessissent, reditum in coelum patere* [2]. Die Unsterblichkeit macht der Auferstehung, die Natur des Menschen der Tat Gottes Platz. Ein radikaler Wechsel, eine Wegkreuzung, an der bereits der Weg des Apostels Paulus von dem der griechischen Philosophen abwich (Apostelgeschichte, 17). Es gibt da nicht nur einen „Wendepunkt im Glauben der Menschheit"[3], sondern auch einen Bruch zwischen Philosophie und Religion, die von da an verschiedene Wege suchen. Wie Calvin selbst sagt, „combien que plusieurs philosophes n'ayent point estés du tout ignorans de l'immortalité de l'âme, toutesfois il n'y en a pas un seul le quel ayt eu le moindre pensement du monde de la résurrection de la chair"[4].

Das ist, trotz vieler gegenteiliger Anschauungen im Christentum selbst, die christliche Auffassung vom Los des Menschen:

---

[1] Hiob 10, 18 ff. (Kautzsch).
[2] Cicero, De amicitia, IV, 13.
[3] Tor Andrae, Die letzten Dinge, 1940, 67.
[4] Institution de la relig. chrét. (éd. Budéz), II, 1937, 161. – Vgl. G. van der Leeuw, Onsterfelijkheid of opstanding[4], 1947.

„Die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu“ [1]. Und: „Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen“ [2]. Es bedeutet, daß die Seele keine unsterbliche Göttin ist, sondern nur eine Einstellung auf Gott. Es bedeutet, daß weder Begehung noch sittliche Tat endgültigen Einfluß haben auf das Los des Menschen, sondern nur Gott. Es bedeutet, daß das ewige Leben dem Menschen zwar geschenkt wird, aber nicht des Menschen ist, sondern nur Gottes. Die Gewißheit des Jenseits beruht auf dem Erlebnis der göttlichen Liebe: *nihil longe est a Deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat in fine saeculi unde me ressuscitet,* wie Monica sagte [3]. Das Los des Menschen, wie es auch sei, ruht in der Liebe Gottes. So konnte der großartige Gedanke aufkommen, dem Dante Ausdruck gibt, daß auch die Hölle die Liebe schuf:

Giustizia mosse il mio alto fattore:
Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e il primo amore [4].

---

[1] Röm. 6, 23.

[2] Joh. 17, 3.

[3] Augustinus, Confessiones, IX, 11. Vgl. die schöne Stelle des gleichen Verfassers: De civ. Dei, XX, 10, worin er darlegt, daß die Auferstehung, wiewohl die des Fleisches, nicht allein den „gefallenen“ menschlichen Körper *(Cadaver)* betrifft, sondern ebenso auch den inneren Menschen (Kol. 3, 1; Röm. 6, 4).

[4] Gerechtigkeit trieb meinen hohen Macher:
Mich schuf die Macht der Gottheit,
Die höchste Weisheit und die erste Liebe.
Inferno III, 4 ff. – Vgl. H. Scholz, Eros und Caritas, 1929, 53.

DRITTER TEIL.

OBJEKT UND SUBJEKT IN IHRER WIRKUNG AUFEINANDER.

A. DIE ÄUSSERE HANDLUNG.

§ 48. BENEHMEN UND BEGEHEN.

R. Guardini, Von heiligen Zeichen, 1929. – L. Lévy-Bruhl, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, 1931. – H. Usener, Heilige Handlung (Kleine Schriften IV, 1913). – R. Will, Le culte, 1925—29.

1. Noch einmal erinnere ich an unseren Vorbehalt, den wir gleich zu Anfang gemacht: das Subjekt der Religion ist im Sinne der Religion selber Objekt, ihr Objekt Subjekt. Auch, wo es sich jetzt um das gegenseitige Verhältnis von Subjekt und Objekt handelt, will der Ausdruck nur im uneigentlichen Sinn verstanden werden. Und auch die Bezeichnung der vom Subjekt verrichteten Handlung als „äußere" oder „innere" soll nicht einen wesentlichen Unterschied andeuten. Schon Chantepie [1] hat betont, daß eine „äußere" Handlung immer nur als „innere" verstanden werden kann. — Überdies handelt es sich, wo das Verhältnis von Mensch und Macht dargestellt werden soll, zunächst gar nicht um Probleme der Subjektivität oder der Innerlichkeit. Es handelt sich zunächst und zuvorderst um den Weg und die Mittel, die entweder die Macht oder der Mensch, sollen sie aufeinander wirken, benutzen müssen. Das heißt: es handelt sich um das, was wir bisher nur ganz oberflächlich als „Oberwelt" oder „Mitwelt" haben kennengelernt, was wir nunmehr aber geradezu „Welt" nennen wollen.

Der Mensch, der eine Beziehung zur Macht sucht oder flieht oder hat, befindet sich in der Welt. Das bedeutet nicht nur, daß er in der Welt steckt, wie die Mark in meiner Westentasche. Es bedeutet, daß er teilhat an der Welt, daß er sich kümmert um die Welt. Heidegger hat dieses In-der-Welt-sein scharf- und

feinsinnig als „Sorge" ausgelegt. Der Mensch nimmt die Welt, in der er sich befindet, nicht einfach hin. Er ist um sie besorgt. Religiös heißt das: die Welt *befremdet* ihn, sie macht ihm Angst. Denn auch die Wahl hat Macht und zwar eine fremde, Sorge machende Macht. Der in die Welt gesetzte Mensch fühlt sich nicht ohne weiteres zu Hause; er empfindet ein Befremden, das sich bis zur Angst, ja bis zur Verzweiflung steigern kann. Er bejaht die ihm gegebene Welt nicht, sondern er sagt zu ihr immer wieder: nein. Dieses Nein-sagen begründet seine Menschheit. Es zeigt, daß er einen Geist hat. „Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet" [1] (§ 23). — Der Mensch sieht im Leben mehr als Gegebenheit; er erschaut eine Möglichkeit. Aber diese Möglichkeit erfordert seine Tätigkeit. Sein *Befremden* soll zum *Benehmen*, sein Benehmen zum *Begehen* werden. Sein Benehmen soll dem Mächtigen, das sich ihm offenbart, gemäß sein. Es ist nicht gleichgültig, wie er sich benimmt, wie er sitzt, steht, liegt. Nur im Schlafe sinkt er zurück in die wahllose Bejahung des Mutterschoßes. Aber im Wachen soll er immer bereit sein, seine Sorge darf nie ruhen. Er soll observant sein. Das Wort *religio* deutet, wie wir oben gesehen (§ 4), auf diese Observanz hin. Um sich des Lebens zu bemächtigen, um ihm die Möglichkeiten, die es in sich birgt, zu entreißen, muß man es in ein festes Benehmen hineinzwängen. Das kann sowohl aus Furcht vor der Macht, als aus Furcht vor der Machtlosigkeit geschehen. Jedenfalls aber klingt in der Sorge die Furcht an. Ein Kind aus pietistischem Hause hat seine Freude daran, einen Schiebkarren herumzufahren. Es macht sich aber bittere Vorwürfe, daß dies ein sündhaftes Vergnügen sei. Dann aber beruhigt es sein Gewissen, indem es sich denkt, das Jesulein liege in dem Karren und es schiebe den Herrn zu dessen Vergnügen [2]. Aus dem Spiel ist ein Ritus geworden, d. h. aus dem zwanglosen Spiel ein Benehmen. Denn das an Regeln gebundene Spiel ist immer schon Ritus, Benehmen, Bemächtigung. Der Ritus bemächtigte sich des Lebens, zog aus dem Leben die Macht, lange bevor der Gedanke es vermochte; „der Mensch war Ritualist, bevor er noch spre-

[1] Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, II. – Vgl. P. Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart, 34. Vgl. auch Scheler, Stellung des Menschen, 46.

[2] H. R. G. Günther, Jung-Stilling, 1928, 165. – Vgl. Marett, Faith, Hope and Charity, 12.

chen konnte“[1]. Also war die früheste Kultur der Kult, er steht am Anfang aller Kultur. Kunst, Sprache, Ackerbau usw., alles geht aus der Begegnung des Menschen mit Gott hervor. Was wir Kultur oder Zivilisation nennen, ist nur säkularisierter Kult[2]. Und auch den Weg der Anbetung fand der Ritus lange vor dem Gedanken. Der Mensch schiebt seinen Karren; sein Befremden aber macht, daß er seiner Bewegung ein festes Maß setzt, damit die Angst schweige und er sich in der Bewegung heimisch fühle. Dann aber legt er seinen Gott hinein. Nun schiebt er die Macht selbst. Er kann aber auch stillehalten und knien vor dem Gott im Karren seines Lebens.

2. Es ist also nicht gleichgültig, wie sich der Mensch benimmt. Sein Benehmen soll in allem dem Machtziel entsprechen. Dazu kehrt er seine eigene Mächtigkeit so stark wie möglich hervor. Der *ritus paganus*, die rituelle Nacktheit, ist ein solches Benehmen. Die Mächtigkeit des eigenen Leibes soll bösen Mächten wehren und fruchtbare wecken[3]. Oder er gibt seinem Leib die angemessene Haltung, sei es, daß er den Körper strafft, sich zusammennimmt, gespannt aufmerkt und bereit ist im *Stehen*, — sei es, daß er alles fahren läßt und drangibt in der Erniedrigung der *Proskynesis*, — sei es, daß er alles in und an sich neigt und seiner Ohnmacht Ausdruck gibt im *Knien*, — sei es, daß er die Hände erhebt, damit sein „Seelenstrom frei flute“, — sei es, daß er sie faltet und so seine Hände gleichsam gebunden in Gottes Hände gibt (Guardini, 13 ff.). Er schlägt den Blick nieder oder erhebt ihn zum Himmel, er wendet das Antlitz ab,

[1] Chesterton, Heretics, 97.

[2] W. F. Otto, Dionysos, 1933, 28 ff.

[3] K. Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus (Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1896). Er wird geübt, um die Fruchtbarkeit zu steigern, um das Unkraut zu vernichten (Bertholet, Lesebuch, 4, 7), in Bittgängen und sonstigen Aufzügen (Regenmädchen, Lady Godiva in Coventry, Pflugumziehen usw.), zur Abwehr der bösen Einflüsse (wenn die Kuh in Brandenburg beim Melken hinten ausschlägt, so soll die Magd sich mit dem bloßen Hintern auf den Milchstuhl setzen, dann beruhigt sich das Tier), zur Verstärkung des Eides, zum Prophezeien (Saul, Kassandra) usw. – Vgl. auch R. Thurnwald, Reallexikon der Vorgeschichte, s. v. Zauber. – In vielen religiösen Tänzen ist die Nacktheit ebenso unerläßlich; vgl. die verschiedenen Mythen, den japanischen von Amaterasu, den griechischen von Baubo, den ägyptischen von Hathor. Siehe van der Leeuw, Wegen en Grenzen. – Curt Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes, 1933, 63.

er verhüllt sogar den Kopf, als schämte seine Mächtigkeit sich vor sich selbst (im Gegensatz zum *ritus paganus*) [1]. Die Grenze zwischen diesem Benehmen und der Begehung ist nicht genau anzugeben. In der Begehung ist mehr vom geflissentlichen Tun, vom Etwas vornehmen, Etwas ändern oder sichern. Aber auch das Benehmen hat denselben Zweck. Anna Schiebers Großvater Hollermann, der alte Schäfer, dessen Kultus darin besteht, daß er dreimal über seinen Stock springt [2], ist gewiß schon bei der Begehung. Irgendein Augenblick, ein Stück des Lebens, irgendeine Mächtigkeit soll festgehalten, soll wiederholt, soll begangen werden. Täte man das nicht, so hätte man ja kein richtiges Verhältnis zur Macht. Ich kann geradewegs aus dem Hause laufen. Ich kann aber auch jeden Tag zur selben Stunde, mit bedächtigem Schreiten mein Haus verlassen. Erstere Handlung ist eine Tat. Letztere ist eine Begehung, ein Ritus. Er hält den Lebensfluß fest. Er gibt ihm Halt [3]. Denn wenn die Gewohnheit eine zweite Natur ist, so ist die Natur ihrerseits nur eine erste Gewohnheit. Dieses Wort von Pascal faßt die ganze Phänomenologie der Begehung zusammen. Man soll nicht beim Gegebenen und in der Angst verharren; man soll eine Gebärde machen, etwas „dazu tun". Grund der Gebärde aber ist die Sehnsucht nach dem Ganz-Anderen:

Und ich weiß jetzt: wie die Kinder werde.
Alle Angst ist nur ein Anbeginn;
Aber ohne Ende ist die Erde,
und das Bangen ist nur die Gebärde,
und die Sehnsucht ist ihr Sinn .... [4].

3. Der sich dem Heiligen gemäß benehmende, der das Heilige begehende Mensch handelt amtlich. Er tut nicht nur Etwas, sondern er verrichtet das zu Verrichtende, *τὰ δρώμενα*. Er setzt sich

---

[1] Vgl. H. Vorwahl, Die Gebärdensprache der Religion (Zeitschr. f. Rel.psych. 5, 1932): die Gebärden gehen der Sprache voraus.

[2] Alle guten Geister ....

[3] Ohne Riten kann sogar nichts geschehen. Fällt in Australien der Regen, ohne daß die Riten verrichtet worden sind, so haben freundliche Geister es dennoch getan (Lévy-Bruhl, Fonctions, 289). – Vgl. Marett, Faith, Hope and Charity, 18; „Born in the mud like the other beasts, man alone refuses to be a stick-in-the-mud ... So he dances through his life as if he would dance until he drops, finding out, however, on trial, that he can develop as it were a second wind by dancing to a measure."

[4] Rainer Maria Rilke, Die frühen Gedichte.

gewissermaßen in Positur. Er hantiert am Heiligen. Er wiederholt die Taten der Macht. Aller Kultus ist Wiederholung.

> Wer schauen durfte bis hinab zum grund
> Trägt ein gefeiter heim zu aller wohl
> Den zauber als Begehung und als Bild [1].

§ 49. REINIGUNG.

1. Nicht ohne tiefen Grund hat das „große Reinemachen" unserer Hausfrauen noch immer einen rituellen Anstrich. Das letzte Motiv der Reinigung ist nicht die Befreiung vom aktuellen Schmutz im Sinne der modernen Hygiene, sondern die Befreiung vom Übel und die Zufuhr des Guten. Die Macht des Lebens schwindet. Das Leben verblaßt, es verliert das Frische. Dem soll man vorbeugen, indem man periodisch eine neue Seite des Lebensbuches aufschlägt, das Leben neu beginnt. Die angehäufte Ohnmacht, die eigentlich eine üble Macht ist, soll fortgeschafft werden. — Der römische Vestatempel, ein Staatsheiligtum, wurde alljährlich gereinigt. Die Zeit der Reinigung ist unheilvoll; der Schmutz wird entweder sorgfältig an einem *locus certus* verwahrt oder in den Tiber geworfen. Dann haben die *dies nefasti* ein Ende und im Kalender findet sich auf den 15. Juni die Notiz: QStDF., d. h. *quando stercus delatum fas* [2].

Dieser Brauch ist bezeichnend für die Idee der Reinigung. Ein neuer Anfang wird gemacht, Macht ausgestoßen und neue Macht angezogen. Das rechte Verhältnis zur Macht, das im Laufe eines langen Jahres gelitten hat, wird wieder hergestellt. Sobald der Schmutz hinausgetragen ist, herrscht das rechte Verhältnis, ist *fas*. Natürlich ist der Grund dieser und zahlloser ähnlichen Riten die einfache Lebensverrichtung des Waschens und Reinmachens. Und dennoch sind sie anders gemeint als unsere allmorgendliche Verrichtungen im Schlafzimmer. Bei Kindern und Seeleuten, die das Verdeck schrubben, ist noch etwas vom

---

[1] Stefan George, Der Stern des Bundes, 103. Vgl. Otto, Dionysos, 22: Das Wesentliche des Kults ist die Nähe der Gottheit.

[2] Ovid, Fasti VI, 713; W. Warde Fowler, The roman festivals of the period of the Republic, 1916, 145; — L. Deubner, Lustrum, AR 16, 1913, 134 f. Das Schmutzwasser, mit dem man rein gemacht, soll man in Griechenland, abgewandten Blicks, hinter sich werfen; Aeschylus, Choephoren, 98 f.

uralten Lebensgefühl haften geblieben. Die Kinder haben einen gewissen Waschritus, und es ist ihnen oft sehr gleichgültig, ob sie wirklich rein werden. Seeleute (und übrigens auch holländische Hausfrauen) putzen und bohnern ganz rituell, auch dann, wenn sich überhaupt kein Schmutz finden läßt. „Schmutz" umfaßt im religiösen Sprachgebrauch weit mehr als bloß den Unflat. „Schmutz", das sind alle Hemmnisse und Belästigungen, die den Fortschritt, die Erneuerung des Lebens verhindern. Eine Begehung soll den stockenden Lauf wieder rege machen. Das Mittel braucht nicht zu „reinigen" in unserem Sinne. Wenn es nur mächtig ist. Ochsenharn ist für den alten Perser was für uns Desinfizierungsmittel sind[1]. Das hat seinen Grund in der Heiligkeit des Tieres, nicht in der reinigenden Wirkung des Mittels [2].

Die Reinigung bezweckt zweierlei: Mitteilung der guten, Abwehr der schlechten Macht. Doch läßt sich das „gute" und das „schlechte" nicht immer voneinander scheiden. Das Unreine ist oft sogar darum heilig und umgekehrt; Heiligkeit und Beschmutzung entsprechen sich. Das ist die „Zweideutigkeit des Heiligen" (Caillois, L'homme et le sacré). Das verbreitetste Mittel der Reinigung ist das *Wasser* (§ 6). Das Wasser aber macht nicht nur rein, es hat auch eine eigene Mächtigkeit, die es mitteilt. Es ist „lebendiges Wasser". Im alten Ägypten gab es unendlich viele Reinigungen; der häufigste Name für Priester lautet sogar *Wāb*, d. h. der Reine. In den Darstellungen der Gräber gießt der Priester oder die Gottheit selbst aus einer Kanne Wasser im Bogen über den Toten aus; dasselbe geschieht mit dem König. In gewissen Darstellungen wird nun aber der Wasserfluß ersetzt durch eine bogenförmige Reihe kleiner *anch*, d. h. Lebenszeichen. Es wird mit und zu Leben gereinigt.

Ein schönes Beispiel der periodischen Reinigung der Gemeinschaft bietet der altrömische Brauch der Lustration, vor allem das *lustrum*. Man sagt: *lustrum condere*, eigentlich ein *lustrum*

---

[1] Lehmann, Zarathustra, 233.

[2] Ein reicher, tugendhafter russischer Kaufmann verspürt alljährlich das Bedürfnis einer Generalreinigung. Er veranstaltet ein ungeheures Fest, auf dem er sich rückhaltlos einem unmäßigen Trinken hingibt. Danach kriecht er auf dem Bauch zur Kirche und wirft sich dort auf die Knie nieder. Auf diese Weise wird der Teufel ausgetrieben, und unser Kaufmann kann wieder an seine Arbeit gehen. Nik. Lesskow, Ges. Schriften 7: Die Teufelaustreibung.

begraben. Das bedeutet, nach den Analogien aus manchem anderwärtigen Volksbrauch, daß man den Schmutz einer bestimmten Periode begräbt, um dann eine neue anfangen zu können. *Lustrum* wäre dann **lōstrum*, **laustrum*, d. i. Waschwasser [1]. Das gefährliche Spülwasser soll beseitigt werden, nachdem es als Reinigungswasser seine Dienste getan hat. Das Positive wiegt das Negative auf; das *carmen* des *lustrum* sollte die Götter bewegen *ut populi romani res meliores amplioresque facerent* [2]. So ist das Lustrum eine Reorganisierung, eine Erneuerung des römischen Volkes, Aufnahme einer sieghaften Kraft. Darum bestellt dieser Ritus zusammen mit dem *census* das Volk als *exercitus* [3]. — Auch zu Anfang des neuen Jahres (ursprünglich am 1. März) wurde in Rom viel gereinigt; der ganze letzte Jahresmonat ist nach den Reinigungsmitteln, den *februa*, benannt [4].

Zwei Beispiele dessen, was man unter „Schmutz" versteht, stellen wir hier zusammen. In Mitten-Celebes werden, wenn ein Fall von Blutschande das Dorf unrein gemacht hat, ein Büffel, ein Schwein und ein Huhn von einem im Wasser des Flusses stehenden Manne geschlachtet. Im Wasser, das sich mit dem Blut der Opfertiere vermischt hat, baden sowohl die Schuldigen wie die übrigen Dorfgenossen, „um sich in dieser Weise des Inzestschmutzes zu entledigen" [5]. Der „Schmutz" ist mithin weder sittlich noch rein physisch, sondern beides und mehr... Das zweite Beispiel findet sich im Alten Testament. „Wenn er (Aaron) so die Entsündigung des (inneren) Heiligtums und des Offenbarungszeltes vollendet hat, so bringe er den lebendigen Bock herzu, und Aaron soll seine beiden Hände auf den Kopf des lebendigen Bockes aufstemmen und über ihm alle Verschuldungen der Israeliten bekennen und alle Übertretungen, die sie irgend begangen haben, und soll sie auf den Kopf des Bockes legen und (diesen) durch einen bereitgehaltenen Mann in die Wüste entsenden. So

---

[1] Deubner, Lustrum, 127 ff.; Usener, Kleine Schriften IV, 117 f.; in ähnlicher Weise werden in den Volksbräuchen das Karnaval, die Kirmes, das Jahr, die griechischen Charila „begraben".

[2] Valerius Max. (Kempf) IV, 1, 10.

[3] W. B. Kristensen, Med. K. Ned. Ak. v. Wetensch., N. R., 1, 4, 1938, 12. Vgl. Titus Livius, I, 44.

[4] Fowler, Festivals, 6.

[5] Kruyt, Measa II, 79.

soll der Bock alle Verschuldungen auf sich hinwegtragen in eine unfruchtbare Gegend, und man soll den Bock (erst) in der Wüste loslassen" [1]. Die „Verschuldungen" sind also der Schmutz, den der „Sündenbock" mit sich in die Wüste nimmt, nachdem der Priester sie auf seinen Kopf gelegt hat [2]. Das „Geistige" oder „Sittliche" und das Konkretschmutzige sind völlig in eins gedacht.

Das „Weihwasser", das am Eingang des Gotteshauses die Gläubigen reinigt, mit dem aber auch Tiere besprengt werden und in das Brot getaucht wird, um es das Vieh fressen zu lassen [3], ist, neben dem Weihrauch, der schon den alten Ägyptern bekannt war, das in unserer Zeit am häufigsten verwendete Reinigungsmittel.

2. Eine Begehung, die nicht nur den Schmutz beseitigt, sondern auch neues Leben ermöglicht, muß im religiösen Leben von höchster Wichtigkeit sein. Sie bewirkt gleichsam eine neue Geburt. Und das „gleichsam" lassen wir besser fort. Im alten Ägypten findet sich der Gedanke, daß die Reinigung „eine Mitteilung des göttlichen Lebens des Wassers ist, ein Mittel der Auferstehung" (Kristensen, Livet, 101). Vom Toten heißt es, daß er sich „reinigt am Tage seiner Geburt", d. h. seiner Auferstehung [4]. Er begeht diese seine Reinigung im „Urwasser", das zu Anfang alles Seins war, und dessen Abbildung man in einem Teiche beim Tempel fand [5]. Das Leben des Toten wird gleichsam in den Akt der Schöpfung eingetaucht, es wird neu geboren. Das Reinigungswasser gilt als der Samen des Gottes Atum, der die Wiedergeburt bewirkt. Damit ist die Begehung der Reinigung so wichtig geworden, daß sie das Leben in seinem tiefsten Grunde erfaßt. Sie bewirkt eine Wiedergeburt, eine Neuschöpfung.

Die christliche Taufe ist nicht bloß eine Reinigung von Schmutz und Sünde, nicht bloß eine Zufuhr heiliger Macht, sie ist das

---

[1] Lev. 16, 20 ff. (Übers. Kautzsch).

[2] Vgl. I. Benzinger, Hebräische Archäologie [2], 1907, 380.

[3] Heiler, Katholizismus, 170. Eine arme Frau verbrennt täglich Weihrauch für ihren in einer Silbergrube begrabenen Mann; nach einem Jahre findet man ihn lebend und gesund: der Duft des Weihrauchs hat ihn erhalten; P. Zaunert, Rheinlandsagen II, 1924, 22 f.

[4] Totenbuch, Kap. 17, 20 (Naville).

[5] Vgl. A. de Buck, De egyptische voorstellingen betreffende den Oerheuvel, 1922. – A. Blackman, Egyptian foretaste of baptismal regeneration (Theology, 1, 1920). – H. P. Blok, Acta orientalia VIII, 3, 208 f.

„Bad der Wiedergeburt“ [1], eine Geburt aus „Wasser und Geist“ [2], deren Typus die Überschwemmung der Sintflut ist [3]. Die Taufe wascht die Sünden ab; sie ist eng verbunden mit der Austreibung des Teufels (Exorzismus); sie stiftet im Menschen eine neue Kraft. Aber ihr eigentliches Wesen liegt doch in der Wiedergeburt: der Getaufte ist ein neuer Mensch geworden. Sie bewirkt, wie im Falle der Jordantaufe, die *υἱοθεσία*. Und auch hier derselbe Parallelismus zwischen Schöpfungs- und Taufwasser, den wir schon im alten Ägypten fanden. Das Gebet der *benedictio fontis* lautet im römischen Ritual: *Deus, cujus spiritus super aquas, inter ipsa mundi primordia ferebatur: ut jam tunc virtutem sanctificationis, aquarum natura conciperet. Deus, qui nocentis mundi crimina per aquas abluens, regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signasti: ut unius ejusdemque elementi mysterio, et finis esset vitiis, et origo virtutibus* [4]. Das bedeutet also wiederum Abwehr des Üblen, Zufuhr des Guten, zusammengefaßt in der einen *regeneratio*. — Der große Taufpassus des Römerbriefs (Kap. 6) verbindet diesen uralten Gedanken mit der Rechtfertigung von den Sünden: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*. Im Wasser sein, heißt tot sein, begraben werden. Tiefstes Lebensgefühl und mächtigstes Kreaturgefühl treten hier zusammen. Das Untertauchen im Wasser ist der Regressus in den urtümlichen Grund, sei es, kosmisch, des Chaos, sei es, individuell, des Mutterschoßes. Über den Urwassern aber schwebt der lebendig machende Geist Gottes, der aufs neue schafft, ein ganzes Leben, eine *καινὴ κτίσις*. Damit sind wir aber schon mitten in der Welt des Sakraments.

Es ist natürlich nicht nur das Wasser, das reinigende Kraft besitzt. In den Mysterien des Attis und Mithra gab es eine Bluttaufe *(taurobolium)*; das Blut Christi ist — und nicht bloß bildlich — das Reinigungsmittel *kat'exochén*. Auch das Feuer hat, wie wir oben schon sahen (§ 6), große reinigende Kraft. In den

[1] Tit. 3, 5. [2] Joh. 3, 5.

[3] 1. Petr. 3, 20 f. Vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903, 278 ff. - H. Usener, Das Weihnachtsfest [2], 1911. - Dieterich, Mithrasliturgie, 139 f. - L. Duchesne, Les origines du culte chrétien [4], 1908, 299 ff.

[4] Taufe und Firmung, nach dem römischen Missale, Rituale und Pontificale, herausg. von Ildefons Herwegen (Kleine Texte 144), 1920, 22. Siehe außer Röm. 6: Gal. 3, 26 f., Kol. 2, 12. Vgl. Theol. Wörterbuch z. N. T., unter *παλιγγενεσία*.

primitiven Mannbarkeitsriten findet die Feuertaufe eine Stelle (§ 22). In Böhmen werden Haus und Stall am Fest der Heiligen Lucia „ausgeraucht“ [1]. „Blut und Feuer“, das ist noch heute die wirksame Zusammenfassung der großen Reinigungsmittel, wie sie die Heilsarmee gibt. — Das heilige Öl, als Materie des Sakraments der Firmung, ursprünglich mit der christlichen Taufe eng verbunden, ist ein „Siegel“ und Merkmal, an dem man die Gläubigen erkennt, wie in den Mithrasmysterien am militärischen Brandmal [2]. Es macht den Christ fähig zur aktiven Teilnahme am Opfer der Kirche, es macht ihn „würdig“ im amtlichen Sinne, es verleiht ihm die *dignitas regalis et sacerdotalis*. Auch die letzte Ölung reinigt den ganzen Körper des Sterbenden und verleiht ihm neue Kraft. Die alte Spendungsformel lautete: *accipe sanitatem corporis et remissionem omnium peccatorum* [3].

Die Reinigung hat nicht immer den Charakter einer Abwaschung oder Läuterung. Sehr häufig ist auch das Schlagen der zu reinigenden Person. Und auch hier finden wir nicht nur apotropäische, sondern auch Heil mitteilende Kraft. Man schlägt, gewöhnlich mit einem grünen Zweig, vor allem die Frauen („Schlag mit der Lebensrute“); auch das Euter der Kuh, die muliebria usw. Der Riemen, mit dem die römischen *luperci* die Frauen geißelten, hieß *amiculum Junonis*, was auf die Mehrung der Fruchtbarkeit hinweist [4]. Zu einer andern Zeit kommt die Lustration dem *rite de passage* der französischen Etikette nahe, wie er unter der Monarchie bestand. Als die Prinzessin Marie Antoinette nach Frankreich gebracht wurde, um dort den Dauphin zu heiraten, „überschritt man die Grenze bei Kehl, wo der Graf de Noailles als Gesandter Ludwigs XV. die ‚Übertragung‘ der zukünftigen französischen Prinzessin erwartete. Die offizielle Zeremonie fand in einem Holzhaus auf einer Insel im Rhein statt. Der Etikette gemäß entkleidete man die Dauphine bis aufs Hemd und zog ihr darauf Kleidungsstücke an, die man

[1] Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 434.

[2] Heitmüller, Im Namen Jesu, 312 f. – Thom. Michels, Die Akklamation in der Taufliturgie (Jahrb. für Liturgiewiss. VIII, 1928), 83 ff.

[3] Also in imperativer Form; jetzt durch eine deprekative Formel ersetzt; Jos. Braun, Liturgisches Handlexikon [2], 1924, 241.

[4] Fowler, Festivals, 319 ff. – Crawley, Mystic Rose [1], 312 f. – Reinsberg-Düringsfeld, Festl. Jahr. 176. – Mannhardt, 251 ff.

aus ihrer neuen Heimat mitgebracht hatte. Worauf das österreichische Gefolge seinen Platz an den französischen Hofstaat abtrat, an dessen Spitze die Gräfin de Noailles stand"[1].

3. Der Glaube an die Kraft der Begehung verliert sich durch Skepsis, aber auch durch Verinnerlichung. Den klassischen Ausdruck der Skepsis bieten die bekannten Zeilen *Ovids:*

ah! nimium faciles, qui tristia crimina caedis
fluminea tolli posse putatis aqua![2].

Verinnerlichung finden wir dort, wo prophetisches oder sittliches Pathos sich dem Zwang der Begehung widersetzt. Die schärfste und tiefste Opposition haben wir bei den alttestamentlichen Propheten und im Neuen Testament zu suchen[3]. Aber auch in den anderen „großen Religionen" findet sich ein ähnlicher Ton. *Buddha:* „Nicht durch Wasser wird der Mensch rein, mag er auch noch so viel baden; in dem Wahrheit und Tugend wohnt, der ist rein, der ist ein Brahmane" (BERTHOLET[1], 263)[4]. Das Gesetz *Manu's:* „Der Mund des Mädchens und die Hand des Arbeitenden sind immer rein"[5]. Wieder anders die Griechin *Theano*, die, auf die Frage, wie langer Zeit es für eine Frau bedarf, um nach dem Verkehr mit einem Manne wieder rein zu werden, antwortet: „Nach dem (Verkehr mit dem) ihrigen ist sie sofort rein; nach (demjenigen mit einem) Fremden wird sie es nie"[6].

Trotz allem Rationalismus, Ethizismus und auch trotz aller religiösen Verinnerlichung behält aber das Bedürfnis der Reinheit im physisch-psychischen Sinne im menschlichen Leben seinen überaus wichtigen Platz. Neuere psychologische und psychiatrische Studien haben gezeigt, in wie starkem Maße dies Reinigungsbedürfnis in der Krise des Lebens, wo das Leben widerwillig an die Grenze geführt wird, in der Neurose zwangsmäßig den Menschen und sein Tun beherrscht. Der „Waschzwang" war übrigens schon Shakespeare bekannt. Die unglaublich lebensvolle Szene, wo die Lady Macbeth schlafwandelnd die

---

[1] Marquis P. de Ségur, Marie-Antoinette, 1921, 20. Vgl. § 22, 5.

[2] Fasti II, 45.

[3] Vor allem im wunderbaren Passus: Mk. 7, 14 ff.

[4] Vgl. G. Mensching, Die Idee der Sünde, 1931, 75.

[5] Lehmann, Zarathustra II, 205.

[6] Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique, 1926, 98. Vgl. auch die oben schon angeführte Stelle des Euripides, Herakles, 1230 ff.

Treppe herunterkommt und immer die Bewegung des Waschens macht[1], ist von diesem Reinigungsbedürfnis das tragische, aber großartige Monument: „Hier ist noch ein Flecken ... fort mit dir, verdammter Flecken! Fort, sage ich! ... Werden diese Hände nie rein werden? — Hier ist noch der Blutgeruch: alle Wohlgerüche Arabiens werden diese kleine Hand nicht rein machen."

Und trotz dieser Tragik wird immer wieder die hoffnungslose Begehung zum fröhlichen Sich-gereinigt wissen. Wo die Reinigung Sakrament ist, ist nicht länger die Begehung Hauptsache, sondern die in ihr wirkende Macht, die Gnade Gottes. Da wird das Wasser Wein, ja Blut; die vergebliche Waschung eine neue Geburt. Nirgends ist das schöner ausgedrückt als im Epiphanienhymnus Luthers:

Da wollt er stiften uns ein Bad,
zu waschen uns von Sünden,
ersäufen auch den bittern Tod
durch sein selbst Blut und Wunden,
es galt ein neues Leben.

Das Aug allein das Wasser sieht,
wie Menschen Wasser gießen.
Der Glaub im Geist die Kraft versteht
des Blutes Jesu Christi.

Hier sind Wasserbad und menschliche Begehung mit der Kraft Christi und der Tat Gottes unlöslich verbunden.

§ 50. OPFER.

J. GRIMM, Schenken und Geben (Kl. Schriften II, 1865, 173 ff.). – H. HUBERT und M. MAUSS, Mélanges d'Histoire des Religions, 1909. – B. LAUM, Heiliges Geld, 1924. – G. VAN DER LEEUW, Die *Do-ut-des*-Formel in der Opfertheorie (AR 20, 1920–21, 241 ff.; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953). – A. LODS, Examen de quelques hypothèses modernes sur les origines du sacrifice (Revue d'histoire et de littérature rel., 1921, 483 ff.). – A. LOISY, Essai historique sur le sacrifice, 1920. – M. MAUSS, Essai sur le don, forme archaïque de l'échange (ANNÉE SOCIOLOGIQUE [illegible] 1925). – S. REINACH, Cultes, Mythes et Religions I, 1905. – W. RO[illegible] [illegible] of the Semites[3], 192[illegible] [illegible]DA THOMSEN, [illegible]ED BERTHOL[illegible]

1. „Die Idee des Opfers läßt sich von keiner Religion trennen“[1]. Mit diesen Worten räumte schon Benjamin Constant dem Opfer einen hervorragenden Platz in der Religionsphilosophie ein. „Seele“ und „Opfer“ gehören zu den vieldeutigsten Ausdrücken der Religionsgeschichte. In beiden Fällen kann man zweifeln, ob es einen Sinn hat, so äußerst verschiedene Phänomene wie diejenigen, die unter diesen Namen zusammengebracht werden, als verschiedene Fälle eines Sich-Zeigenden zu bewerten. In beiden Fällen stellt sich aber dennoch, wie wir es für die Seele schon gezeigt zu haben hoffen, das Phänomen als im Grunde einheitlich heraus. — Gewöhnlich unterscheidet man das Gaben- oder Huldigungsopfer von der sakramentellen Mahlzeit; in letzterem Falle wird dann entweder der Gott selbst gegessen oder er gilt als Tischgenosse und bekommt seinen Teil. Aber auch mit dieser Einteilung des Phänomens hat man noch nicht allen Fällen Rechnung getragen. Denn bei manchen Opferzeremonien hält es überhaupt schwer, den „Gott“ aufzuweisen[2]. Unter diesen Umständen dürfte es unmöglich sein, das alte Prinzip der Erklärung des Opfers, die Regel des *do-ut-des*, aufrechtzuerhalten (van der Leeuw, *Do-ut-des*-Formel, passim). Sie wurde schon im Altertum formuliert:

> munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque,
> placatur donis Jupiter ipse datis[3],

und das brahmanische Ritual sagt es gerade heraus: „Hier ist die Butter — wo sind deine Gaben?“ (RGG², s. v. Opfer I). Die berühmte Arbeit von Robertson Smith über die Religion der Semiten hat gezeigt, daß neben diesem *do-ut-des*-Gedanken noch mindestens ein anderer, von diesem gänzlich verschiedener Gedanke dem Opfer zugrunde liegen muß, nämlich der einer gemeinsamen Mahlzeit, bei welcher auch der Gott Genosse oder aber mit dem Opfer, d. h. mit der verzehrten Speise identisch ist (vgl. auch Reinach, der den letzteren Typus als den rätsel-

[1] B. Constant, De la religion, I, 250.
[2] Eine Aufzählung der Opferarten z. B. bei O. Pfleiderer, Religionsphilosophie 1896, 647 ff.
[3] Ovid, Ars [illegible] III 653 [illegible]

Treppe herunterkommt und immer die Bewegung des Waschens macht[1], ist von diesem Reinigungsbedürfnis das tragische, aber großartige Monument: „Hier ist noch ein Flecken ... fort mit dir, verdammter Flecken! Fort, sage ich! ... Werden diese Hände nie rein werden? — Hier ist noch der Blutgeruch: alle Wohlgerüche Arabiens werden diese kleine Hand nicht rein machen."

Und trotz dieser Tragik wird immer wieder die hoffnungslose Begehung zum fröhlichen Sich-gereinigt wissen. Wo die Reinigung Sakrament ist, ist nicht länger die Begehung Hauptsache, sondern die in ihr wirkende Macht, die Gnade Gottes. Da wird das Wasser Wein, ja Blut; die vergebliche Waschung eine neue Geburt. Nirgends ist das schöner ausgedrückt als im Epiphanienhymnus Luthers:

Da wollt er stiften uns ein Bad,
zu waschen uns von Sünden,
ersäufen auch den bittern Tod
durch sein selbst Blut und Wunden,
es galt ein neues Leben.

Das Aug allein das Wasser sieht,
wie Menschen Wasser gießen.
Der Glaub im Geist die Kraft versteht
des Blutes Jesu Christi.

Hier sind Wasserbad und menschliche Begehung mit der Kraft Christi und der Tat Gottes unlöslich verbunden.

§ 50. OPFER.

J. Grimm, Schenken und Geben (Kl. Schriften II, 1865, 173 ff.). – H. Hubert und M. Mauss, Mélanges d'Histoire des Religions, 1909. – B. Laum, Heiliges Geld, 1924. – G. van der Leeuw, Die *Do-ut-des*-Formel in der Opfertheorie (AR 20, 1920–21, 241 ff.; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953). – A. Lods, Examen de quelques hypothèses modernes sur les origines du sacrifice (Revue d'histoire et de littérature rel., 1921, 483 ff.). – A. Loisy, Essai historique sur le sacrifice, 1920. – M. Mauss, Essai sur le don, forme archaïque de l'échange (Année Sociologique, N. S. I, 1925). – S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions I, 1905. –W. Robertson Smith, The religion of the Semites³, 1927. – Ada Thomsen, Der Trug des Prometheus (AR 12, 1909, 460 ff.). – Alfred Bertholet, Der Sinn des kultischen Opfers (Abh. preuß. Akad. d. Wiss. 1942, Phil.-hist. Kl. 2). – Br. Malinowski, Argonauts of the western Pacific, 1932.

[1] Macbeth V, 1.

1. „Die Idee des Opfers läßt sich von keiner Religion trennen“[1]. Mit diesen Worten räumte schon Benjamin Constant dem Opfer einen hervorragenden Platz in der Religionsphilosophie ein. „Seele“ und „Opfer“ gehören zu den vieldeutigsten Ausdrücken der Religionsgeschichte. In beiden Fällen kann man zweifeln, ob es einen Sinn hat, so äußerst verschiedene Phänomene wie diejenigen, die unter diesen Namen zusammengebracht werden, als verschiedene Fälle eines Sich-Zeigenden zu bewerten. In beiden Fällen stellt sich aber dennoch, wie wir es für die Seele schon gezeigt zu haben hoffen, das Phänomen als im Grunde einheitlich heraus. — Gewöhnlich unterscheidet man das Gaben- oder Huldigungsopfer von der sakramentellen Mahlzeit; in letzterem Falle wird dann entweder der Gott selbst gegessen oder er gilt als Tischgenosse und bekommt seinen Teil. Aber auch mit dieser Einteilung des Phänomens hat man noch nicht allen Fällen Rechnung getragen. Denn bei manchen Opferzeremonien hält es überhaupt schwer, den „Gott“ aufzuweisen[2]. Unter diesen Umständen dürfte es unmöglich sein, das alte Prinzip der Erklärung des Opfers, die Regel des *do-ut-des*, aufrechtzuerhalten (VAN DER LEEUW, *Do-ut-des*-Formel, passim). Sie wurde schon im Altertum formuliert:

> munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque,
> placatur donis Jupiter ipse datis[3],

und das brahmanische Ritual sagt es gerade heraus: „Hier ist die Butter — wo sind deine Gaben?“ (RGG², s. v. Opfer I). Die berühmte Arbeit von ROBERTSON SMITH über die Religion der Semiten hat gezeigt, daß neben diesem *do-ut-des*-Gedanken noch mindestens ein anderer, von diesem gänzlich verschiedener Gedanke dem Opfer zugrunde liegen muß, nämlich der einer gemeinsamen Mahlzeit, bei welcher auch der Gott Genosse oder aber mit dem Opfer, d. h. mit der verzehrten Speise identisch ist (vgl. auch REINACH, der den letzteren Typus als den rätsel-

---

[1] B. Constant, De la religion, I, 250.

[2] Eine Aufzählung der Opferarten z. B. bei O. Pfleiderer, Religionsphilosophie³, 1896, 647 ff.

[3] Ovid, Ars amatoria III, 653. – Vgl. auch ALVIELLA, Idée de Dieu, 89, wo die altindische Fassung angeführt wird: „Gib mir, ich gebe dir, bring mir, ich bringe dir“, und JEVONS, Introduction, 69 ff. Bei GRIMM, 174 u. A.

volleren gut evolutionistisch an den Anfang stellt, das Gabenopfer als klar verständlich an den Schluß der Entwicklung).

Nun scheint es aber, daß wir die „Gabe", die dem Opfer zugrunde liegen soll, allzu europäisch und modern verstanden haben. Wir ließen uns von Ovid leiten und vergaßen, was „geben" eigentlich heißt (Grönbech, in CHANT. II, 581; LAUM 32; GRIMM). „Geben" soll ja „seliger denn nehmen" sein[1]. Die *do-ut-des*-Theorie läßt für diesen Ausspruch keinen Raum. Er setzt eine ganz andere Auffassung des Gebens voraus, oder vielmehr eine ganz andere Deutung des *do-ut-des*. Denn daß diese Argumentation dem Opfer sehr oft zugrunde liegt, steht außer Zweifel. *Dare* heißt aber nicht, einen willkürlichen Gegenstand veräußern in irgendeiner unbestimmten Absicht. *Dare* ist Sich-in-Beziehung-setzen zu, dann: Teilhaben an einer zweiten Person, mittels eines Gegenstandes, der aber eigentlich kein „Gegenstand" ist, sondern ein Stück des eigenen Selbst. „Geben" ist etwas von sich selbst in das fremde Dasein bringen, so, daß ein festes Band geknüpft wird[2]. MAUSS weist für diese „primitive" Auffassung des Gebens u. a. auf den schönen Essay Emersons hin: *Gifts*[3]: „Die einzige Gabe ist ein Teil deines Selbstes. Du mußt für mich bluten. Darum bringt der Dichter sein Gedicht; der Schäfer sein Lamm; der Bauer Korn; der Bergmann einen Edelstein", ... „eine Gabe muß, um echt zu sein, das Fließen des Gebers zu mir hin, entsprechend meinem Hinfließen zu ihm, sein." In der Tat: Geben fordert Gabe, aber nicht im Sinne eines kommerziellen Rationalismus, sondern weil die Gabe einen Strom entspringen läßt, der vom Augenblick der Gabe an unaufhaltsam von Geber zum Empfänger, von Empfänger zu Geber fließt. „Der Empfänger ist in der Gewalt des Gebers" (GRÖNBECH III, 3). „In der Regel scheint zwar nun der Geschenksempfänger zu gewinnen, der Geber zu verlieren, doch insgeheim fordert Gabe zur Gegengabe - - -" »wer gäbe empfät, verbindet sich mit dem der si gît«. »empfangen gäbe binden kan«" (GRIMM, 174). Auch wir kennen diese Gewalt noch, so oft wir einem An-

---

[1] Apostelgesch. 20, 35.

[2] Darum schickt Jakob dem Esau vor seinem gefährlichen Zusammentreffen mit ihm Geschenke, (Genesis 33), Pedersen, Israel, 231 f.; Vgl. A. Bertholet, Zum Verständnis des alttestamentl. Opfergedankens (Journal of bibl. Liter. 49, 3, 1930), 218 ff.

[3] R. W. Emerson, Essays, second series, V.

gestellten das Handgeld geben. Daß Geschenke die Freundschaft unterhalten, wissen auch wir, genau wie die Eingeborenen Ostafrikas, die zu Livingstone sagten: „Du behauptest, du seiest unser Freund; wie sollen wir das aber wissen, solange du uns nichts von deinen Lebensmitteln gegeben und solange du die unserige nicht gekostet hast? Gib uns einen Ochsen; wir werden dir dafür alles geben, was du verlangst, und dann werden wir einander durch wahre Neigung verbunden sein“ [1]. Sich weigern, zu geben oder eine Gabe zu empfangen, kommt bei manchen primitiven Völkern einer Kriegserklärung gleich; es bedeutet, daß man die Gemeinschaft ablehnt (Mauss, 51). Die Gabe ist nämlich mächtig; sie hat eine zusammenbindende Kraft; sie hat *mana*. Gaben können deshalb den Empfänger verderben. Sie können ihm auch helfen. Jedenfalls aber knüpfen sie ein unlösliches Band. Die Maori sprechen vom *hau* (Geist) der Gabe. Ich gebe, was ich von dir erhalten, einem Dritten. Von diesem empfange ich eine Gegengabe. Die muß ich jetzt dir geben, denn es ist eigentlich deine Gabe; der *hau* deiner Gabe steckt drin (Mauss, 45f.). „Die erhaltene Sache ist nicht ein totes Ding. Sogar wenn sie vom Geber überlassen worden ist, bleibt sie immer noch etwas vom Seinigen.“ Jemandem etwas anbieten heißt jemandem etwas von sich selbst anbieten; von jemandem etwas annehmen, heißt etwas von seiner geistigen Wesenheit, von seiner Seele annehmen (Mauss, 47 ff.). Die Gegenseitigkeit der Gabe ist unter diesen Verhältnissen selbstverständlich. Am schärfsten formulieren es die *Havamal:* „Mit Waffen und Gewändern sollen Freunde sich erfreuen . . . die Gabenvergeltenden und die Gabenerwidernden sind einander am längsten Freunde, wenn es Zeit hat, sich wohl zu gestalten. Weißt du, wenn du einen Freund hast, dem du wohl traust, und willst du von ihm Gutes erlangen: die Gesinnung sollst du mit dem vermischen und Gaben austauschen, oft fahren, ihn zu besuchen“ [2]. Es ist in dem allen ohne Zweifel ein Element der Berechnung: hier ist die Butter, wo sind die Gaben? Es ist aber auch richtiges Verständnis der Freundschaft drin. Und an dritter Stelle noch etwas anderes: eine mystische Kraft, die an der Gabe haf-

---

[1] Angeführt bei R. Kreglinger, Grondbeginselen der godsdienstwetenschap, 68. – S. auch Grönbech III, 112; van der Leeuw, L'homme primitif et la religion, passim.

[2] Nach der Übersetzung von W. Ranisch, Eddalieder, 1906, 47 ff.

tet und eine *communio* stiftet (§ 32). Um uns in der Sprache Lévy-Bruhls auszudrücken: Geber und Beschenkter partizipieren an der Gabe und mithin aneinander. — Auch das Wirtschaftsleben hat hier seine Wurzeln. Auf den melanesischen Trobriand-Inseln unterscheidet man den noblen *kula*-Handel vom gewöhnlichen *gimwali*-Geschäft. Im ersteren handelt es sich mehr um die Verteilung von Gaben (Mauss, 64 ff.), wodurch man sich Achtung und Kredit verschafft. Der Tausch erfolgt nicht kraft „ökonomischer Gesetze" liberaler Art, sondern nach dem „primitiven" Gesetz, das verlangt, daß die Macht in Umlauf gebracht wird. Wertgegenstände zirkulieren lassen, heißt die Gnade zirkulieren lassen, sagt Marett. Hier findet man bereits eine Spur des Grundsatzes: besser geben als nehmen[1]. Die getauschten Gegenstände haben keinen praktischen Wert, sie sind lediglich kostbare, beiseite gelegte Objekte. So entsteht auch die Verwendung des Goldes als Geld und Tauschbasis. Die nicht in Gebrauch befindlichen Gegenstände werden zu „Behältern verdichteter ökonomischer Werte", die zirkulieren müssen (Malinowski, Argonauts, 90 ff. und passim)[2]. Auch unser Kreditbegriff hat hier seinen Ursprung.

Die Indianerstämme Nordwestamerikas kennen das *potlatch*-System, das darin besteht, daß zwei Stämme oder Häuptlinge einen Wettkampf der Verschwendung beginnen: wer der reichste ist, gibt am meisten, ja zerstört, wenn nötig, seine Besitztümer. Und das alles, damit er gedeihe (Mauss, 93 ff.). Denn er zeigt damit, daß er Macht hat. Fast überall findet man Parallelen, z. B. in China, wo man den gesamten Ernteertrag aufwendet, um damit kostspielige Geschenke zu bestreiten und Theateraufführungen zu veranstalten, die den Ruin zur Folge haben[3]. Dieselbe Regel galt noch in Großbritannien unter Karl II[4]: „Es kommt darauf an, wer der Reichste und auch wer der tollste

---

[1] Marett, Sacraments of simple folk, 176, 178; G. van der Leeuw, L'homme primitif et la religion, 65 ff.

[2] R. F. Fortune, Sorcerers of Dobu, 1932, 208.

[3] M. Granet, Civilisation chinoise, 200 f. Idem, Danses et Légendes de la Chine ancienne (Travaux de l'Année sociol.), 1926, 583, 611 ff

[4] Siehe das berühmte Journal von Samuel Pepys, 4. Januar 1660. Vgl. J. J. B. de Josselin de Jong, Studies in Indonesian culture, I (Verhand. Kon. Ned. Akad. v. Wetensch. Afd. Lett. N. R. 39), 1937, 164, der den *potlatch* und die Sitte des Kopfjagens *(koppensnellen)* gegeneinander hält.

Verschwender ist" (MAUSS, 93 ff.). Das Mitbewerben um den Reichtum ist vielmehr eine Rivalität um Einfluß und Macht: indem man sich schadet, nutzt man sich; indem man das Gleichgewicht stört, versucht man es aufrechtzuerhalten. Wir wissen schon, daß auch der primitive König seine Macht dadurch zeigt, daß er Geschenke gibt. Die ‚Macht' aber ist, hier wie immer, sowohl profan (mit unserm dürftigen Ausdruck) als ‚heilig'. Das *potlatch*-System ist ein religiöses, ökonomisches, soziales und rechtliches zugleich (MAUSS, 99). Ein reicher Maori hat *mana*. Das ist sowohl Kredit wie Einfluß und Macht. „Kaufen" ist eine magische Handlung. Die drei Verpflichtungen des *potlatch* sind nach MAUSS: geben, empfangen und zurückgeben (100). Die eine bedingt immer wieder die andere. Denn wer kauft, erhält etwas vom Wesen des Besitzers in den Kauf mit. Das wäre gefährlich, wenn nicht eine Gegengabe erfolgte: Kaufen bedingt immer Gegengabe [1]. Die in Kauf gegebenen Gegenstände sind nie gänzlich von ihrem Besitzer losgelöst (MAUSS, 87).

Unter diesen Umständen können wir uns kaum mehr wundern, daß auch das *Geld* einen sakralen Ursprung hat. Der älteste griechische Wertmesser ist das Rind, d. h. das heilige Opfertier. Das Geld ist die der Gottheit zu entrichtende Abgabe. Die Opfermahlzeit, bei der das Fleisch gleichmäßig verteilt wird, ist „der Keim der öffentlichen Finanzwirtschaft". Später tritt die Münze an Stelle des Opfers [2]; daß aber die Münze Geld, d. h. gültig ist, kommt daher, daß sie aus der Sphäre des Opfers stammt und seine Mächtigkeit, wir würden sagen, seinen Kredit mitbringt (LAUM) [3]. Wir treffen hier auf dasselbe Verhältnis, das

[1] F. D. E. van Ossenbruggen, Tydschrift van het Ned. Aardr. Genootschap, 2. Reeks 47, 1930, 221 ff. – Vgl. J. C. van Eerde, ibid., 230 ff. Eine Sitte, wie der Brautkauf rückt durch diese Betrachtungen in ein völlig neues Licht; s. H. Th. Fischer, Der magische Charakter des Brautpreises (Weltkreis, 1932, 3, 3).

[2] Ob, mit LAUM, der Obol eigentlich der *obelos*, d. h. der Bratspieß ist? (106 ff.).

[3] Seit dem 7. Jahrh. v. Chr. gebraucht man in Lydien gewisse Metalle als Geld; das heißt, daß an der Grenze zwischen Orient und Okzident das moderne Geld erfunden worden ist. Der Staat garantierte das Geld durch sein Wappen, nämlich durch das Bild seines Gottes. Dadurch ist das kostbare Metallstück „ausgenommen", von den anderen Waren unterschieden. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums III [2], 1937, 507 f. – In Neukaledonien verwendet man Muscheln als Geld. Die Muschel hat mystischen Wert, sie „bindet Witwe, Großvater und Wohnung aneinan-

wir schon bei der Vergeltung (Strafe) und Rache fanden (oben § 23): ein Strom wird entfesselt, eine Bewegung löst immer wieder die andere aus; wie die Untat durch Rache oder Strafe wettgemacht werden soll, so soll die Gabe durch Gegengabe „vergolten“ oder, modern, bezahlt werden [1].

Das Opfer, in erster Linie das Gabenopfer, ist jetzt in einen sehr viel weiteren Zusammenhang gerückt. Es ist nicht länger ein Handelsgeschäft mit Göttern, entsprechend demjenigen, das man mit Menschen betreibt; es ist nicht länger eine Huldigung des Gottes, wie man dem Fürsten huldigt. Sondern es ist ein Erschließen einer segensreichen Quelle der Gaben. Man gibt und erhält, und es ist nicht möglich, zu sagen, wer eigentlich der Geber, wer der Erhaltende ist. Beide haben Teil an der Mächtigkeit des Geschenkten. Es steht daher nicht der Geber im Mittelpunkt der Handlung, nicht der Empfänger, auch dann nicht, wenn er ein Gott oder ein göttliches Wesen ist. Der Mittelpunkt der Opferhandlung, ihr Kraftzentrum, ist die Gabe selbst. Sie soll gegeben, d. h. in Bewegung gesetzt werden. In der Regel gibt man sie einem anderen, sei es den Nächsten, sei es einem Gotte. Man kann sie aber auch unter die Mitglieder der Gemeinschaft verteilen. Man kann sie auch „geben“, ohne daß ein Adressat da ist. Denn die Hauptsache ist nicht, daß irgend jemand etwas bekommt, sondern daß der Strom des Lebens weiterfließt. — Von diesem Gesichtspunkt aus sind nicht nur Gaben- und Kommunionsopfer keine Gegensätze, sondern es ist auch das Opfer in die Mitte des Lebens gerückt. Es ist kein *opus*

---

der ... sie wahrt diese Bande und beschwört die Erschütterung, die der Tod mit sich bringt“. Um einen Todesfall oder eine Hochzeit mitzuteilen, schickt man ein Geldstück. L e e n h a r d t, Gens de la Grande Terre, 122 f. – Hier bestätigt sich unsere These, die die Religion an den Anfang aller Kultur stellt. Der Handel ist in seinem ersten Auftreten nichts als eine Zirkulation der heiligen Macht, deren Kredit nur die Anhäufung ist. Die Schuld ist, nach dem bezeichnenden Ausspruch eines Kanaken, „mein Leben bei dem Anderen“ (L e e n h a r d t, ibidem, 128 f.). Auch die Nahrung ist heilig. Ein Zusammenhäufen von Lebensmitteln hat nicht nur und auch nicht an erster Stelle einen ökonomischen Zweck, sondern ist vor allem „display of wealth“. Auf Festen ißt man bis zum Platzen, vor allem die Quantität ist von Wichtigkeit. Ein reichliches Mittagsmahl ist ein mächtiger ‚Kredit‘ an Macht. Vgl. M a l i n o w s k i, Argonauts, 169 ff.

[1] Vgl. A. O l r i k, Ragnarök, 1922, 460, und den typischen altnord. Ausdruck für Rache, *uphaevelse*, d. h. Wiederaufrichtung des Gefallenen.

supererogatorium, sondern die Betätigung der Lebensmacht selbst. Und statt des rationalistischen *do-ut-des*, müssen wir sagen: *do ut possis dare*, ich gebe dir Macht, damit du Macht hast und damit das Leben nicht aus Mangel an Macht ins Stokken gerät. Die alten Norweger z. B. bezeichneten ihre Opfer mit dem Wort *blóta*, stärken. Ein neubekehrter Christ beschreibt die bedauernswerte Tat eines Dieners von Thor, der das Bild des Gottes mit einem solchen *blótskap* stärkte, daß der Teufel aus dem Mund des Götzenbildes zu sprechen begann. Man hält sich aber nicht allein an die Götter im eigentlichen Sinne. Man stärkt auch die Kuh als Trägerin heiliger Kraft, damit sie ihrerseits durch ihre Milch die Menschen stärken kann[1].

2. „Eine solche Wechselwirkung sehe ich angedeutet in der römischen Opferformel *macte esto*, z. B. *Iuppiter dapalis, macte istace dape pollucenda esto, macte vino inferio esto* [2]. Diese Formel kann wohl nichts anderes bedeuten als: Heil sei dir durch diese Opfergaben, die ich dir bringe, sei stark durch diese meine Gaben. Ein solcher Zuruf in *verbis certis* ist aber nie eine willkürliche Floskel. Es hat gewiß einmal die Anschauung geherrscht, daß die Götter nur durch ständige Nahrung ihrer Kraft zum Kraftspenden fähig seien ... So opfert ja der Römer auch dem Herde, der Vesta, und wirft kleine Gaben ins Feuer, während er zu gleicher Zeit ganz von diesem Herdfeuer abhängig ist und es verehrt als Inbegriff der göttlichen Lebensfülle“ (VAN DER LEEUW, Do-ut-des-Formel, 244 f.). Das Verhältnis der Abhängigkeit, das uns zwischen Gott und Mensch selbstverständlich scheint, braucht keineswegs vorhanden zu sein oder vielmehr: die Abhängigkeit ist zwar da, aber sie ist gegenseitig. Zu vergleichen ist die Stellung des katholischen Priesters in der Volksfrömmigkeit: „Kein Geschöpf, nur er hat die ‚Gewalt‘, in der Wandlung Gott selbst zu schaffen, ihn durch sein Konsekrationswort von seiner Himmelshöhe herabzurufen auf den Altar“ [3].

Gibt der Mensch, damit ihm gegeben werde, so veräußert er

---

[1] A. G. van Hamel, Jslands Odinsgeloof (Med. K. Ned. Akad. v. Wetensch., Afd. Lett. B., 82, 3, 1936) 10f.

[2] Cato, Agri cultura, 132; *mactus* bedeutet ursprünglich „gemehrt, gestärkt“, dann „geehrt“ (s. R. Wünsch, Rhein. Mus. 69, 1913, 127 ff.), eine ähnliche Bedeutungsentwicklung wie bei den Begriffen *augeo, auctoritas*.

[3] Heiler, Katholizismus, 181.

immerhin in der Gabe einen Teil seines Selbst. Und auch hier meinen wir eine rationalistische Auffassung vertiefen und in den rechten Lebenszusammenhang stellen zu können. Es ist diejenige des sog. stellvertretenden Opfers. Gewöhnlich wird behauptet: das stellvertretende Opfer ist ein *pis-aller*, wie früher der Remplaçant beim Heeresdienst. Man opfert sich selbst nicht gerne, daher opfert man seine Kinder, dann seinen Sklaven oder Gefangenen, endlich ein Tier, und, wenn auch das zu kostspielig ist, einen Kuchen in Tierform. In der Tat wissen wir, wie das Menschenopfer durch Tieropfer ersetzt wurde, z. B. aus der Isaaksgeschichte[1]. Wir wissen, wie die Opferkuchen sehr oft die Form des Tieres beibehalten, an dessen Stelle sie treten[2]. Wir wissen, wie der Toradja, wenn er auf einer Wasserfahrt lügt, sich schnell ein Kopfhaar auszieht und es ins Wasser wirft mit den Worten: „ich habe Schuld, dieses gebe ich statt meiner" (Kruyt, Animisme, 32 f.). Das alles aber ist nicht das kluge Geschäft, das mit den Mächten abgeschlossen wird. Wer „gibt", wer opfert, gibt *immer* etwas von sich selber hin. Ob es sein Kind ist, das er als Bauopfer, sein Haar, das er als Sühnopfer, oder sein Getreide, das er als Erstlingsopfer darbringt, es ist immer ein Stück von seinem Selbst. (Vgl. Will, I, 111). Wer opfert, opfert sein Eigentum, d. h. sich selbst (§ 33). Je nach Willen kann er mithin ein Stück seines Selbst, seiner Habe, durch ein anderes ersetzen. Denn alles, was er hat, hat an ihm Teil und partizipiert unter sich. Wenn nun ein Ausnahmeunglück hereinbricht, beobachtet man wieder das alte Herkommen; bei der Schlacht von Salamis opferte man drei Perser, und die römische Geschichte kann analoge Beispiele liefern[3]. — Natürlich kann diese Ersetzung der Gabe durch eine andere aus Bequemlichkeit oder Habsucht hervorgehen. Sie kann aber auch durch humanitäre Gründe motiviert sein. Und sie kann sogar zur Indifferenz

[1] Eine Parallele aus Samoa, bei L. Fison, Tales from old Fiji, 1907, 41.

[2] Der Artemis Elaphebolos wurden Kuchen in Hirschform geopfert, Nilsson, Griech. Feste, 224; vgl. 202. - Samter, Religion der Griechen, 47. - Über eine ähnliche Sitte in Japan siehe W. Gundert, Japan. Religionsgeschichte, 1935, 3 (vgl. § 11, 1).

[3] Plutarch, Themistokles, 19. Die Ermordung der 300 Notabeln von Perugia durch Octavius am Todestage Caesars war sicher eine scheußliche politische Tat, sie zeigt aber auch die Rückkehr zu einem alten, wenn nicht ehrwürdigen Ritus. Vgl. Cumont, After life, 51.

dem Werte des Opfers gegenüber führen: „Ein Huhnopfer hat denselben Wert in den Augen des Gottes wie das Opfer eines Rinds", sagen die südafrikanischen Baronga (Will I, 101). Von hier aus führt der Weg in den Prophetismus hinein, der Gehorsam fordert und kein Opfer.

Aber noch ein anderer, hochwichtiger Gedanke wurde hier geboren: das Opfer vertritt die Stelle des Opfernden. Es ist wesenhaft mit ihm verbunden. Der Opferer gibt sich hin, in und mit dem Opfer; das Opfer hilft ihm bei der Hingabe. So fällt ein anderes Licht auf das Opfer der Weiber, Sklaven usw., die ihrem Herrn in den Tod folgen. Die indische Witwenverbrennung ist allbekannt. In Nubien wurden dem Toten Sklaven und Gefangene mitgegeben [1]. Das hat zunächst nicht den Zweck, daß die Untergebenen ihrem Herrn in der jenseitigen Welt dienen sollen. Sie sollen das schon früher tun. Und zwar indem sie durch ihren Tod und Wiedergeburt den Tod und die Wiedergeburt des Herrn erleichtern. Es gilt hier eine Mitleidenschaft und ein Mitsterben, denen neues Leben entsprießt. Der breite Strom des Lebens, der ewige Machtwechsel wird gesichert durch die größtmögliche „Verausgabung". Und da Opferer und Opfer aneinander partizipieren, können Geber und Gabe die Rollen wechseln. Die Idee des stellvertretenden Opfers Christi soll von hier, und nicht von einer juristischen Theorie aus, verstanden werden: das vom Menschen geforderte Opfer wird geleistet von demjenigen, der Opferer und Opfer zugleich ist, *sacerdos et hostia*.

3. Das Opfer wahrt den Kreislauf der Macht. Der Gaben-(Macht-) strom sichert nicht bloß die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Gott, er kann auch durch allerhand Schwierigkeiten hindurch geleitet werden und diese, indem er sie in die Gemeinschaft aufnimmt, beseitigen. Das *Bauopfer* behebt das Wagnis des Baus: die In-Besitz-Nehmung des Grundstückes, die Vertreibung der am Boden haftenden, fremden, dämonischen Macht, wird durch die *communio* des Opfers gefahrlos gemacht, erst so wird das Haus Eigentum. Das Sühnopfer

---

[1] Vgl. G. A. Reisner, Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde 52, 1915, 34 ff.; A. Wiedemann, AR, 21, 1922, 467. Über die semitische Welt J. Carcopino, RHR, CVI, 1932, 592 ff., vor allem rücksichtlich des stellvertretenden Kinderopfers in Nordafrika. — Otto Eißfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, 1935.

beseitigt die Sünde, die den Strom des Lebens hemmt. Die Lebenskraft wird zum Besten des Opfernden in Bewegung gesetzt. „Es ist dabei ziemlich gleichgültig, ob diese Lebenskraft in einem Gotte wohnt und — mittels der heiligen, lebenskräftigen Speise — durch den Opfernden zu zirkulieren genötigt wird, oder ob die Lebenskraft im Opfer selbst liegt und direkt vom Opfernden als Speise genossen wird. Ursprünglich wird wohl die Nahrung, auf welcher das Leben beruhte, genossen sein im religiösen, d. h. nach späteren Begriffen, sakramentalen Sinn [1]. ... Dann wurde die primitive altehrwürdige Speise (Milch und Honig, die römische *mola salsa* usw.[2]) zur Götternahrung oder zur Speise des Götterlandes. Sie konnte aber auch selbst als göttlich betrachtet werden: dann wird die Mahlzeit ein Opfer" (van der Leeuw, Do-ut-des-Formel, 251 f.).

Vor allem die sakramentale Mahlzeit, von Robertson Smith in den Vordergrund gerückt, wird jetzt verständlich. Eine heilige Substanz, ein Tier oder andere Nahrung, wird unter die Mitglieder einer Gemeinschaft verteilt und von ihnen verzehrt. Sie wird zum Heiligen Gemeinen (§ 32). Sie wirkt Stärkung der Macht der Gemeinschaft und bindet ihre Glieder fester aneinander. Die Sitte, ein Tier in Stücke zu teilen und dadurch eine Einheit zu bewirken, ist uns bekannt aus dem Verfahren Sauls bei der Belagerung der Stadt Jabes [3] Vielleicht ist auch da ein Opfer gemeint. Ganz deutlich aber wird uns der Sinn des Opfermahls bei den Ainu, der primitiven Bevölkerung Japans (Haas, Bilderatlas, Lief. 8). Die Ainu feiern ein Bärenfest. Ein ganz junger Bär wird gefangen, von einer Frau gesäugt und sorgfältig großgezogen, während einer Reihe von Jahren gehätschelt und verwöhnt, dann getötet (an welcher Tötung die ganze Gemein-

[1] „Jede Mahlzeit bringt den Menschen in Verbindung mit den schaffenden Kräften des Lebens, mit dem ewigen Leben der Gottheit," Kristensen, Livet, 44. Darum bewahren die Kanaken von Neukaledonien während der Mahlzeiten Stillschweigen und finden es anstößig daß sich die Europäer beim Essen laut unterhalten. Denn die Nahrung ist „der lebendige Sammelplatz der Nahrungskräfte des Bodens und der Menschen der Vergangenheit; sie erfordert die Inbrunst des gesamten Wesens und schweigendes Kauen". Leenhardt, Gens de la Grande Terre.

[2] Heiler, Gebet, 60. – S. Wide, im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft[4], II 4, 1931, 74.

[3] 1. Sam. 11, 7; vgl. Richt. 19, und Schwally, Der heilige Krieg, 53.

schaft wenigstens symbolisch teilnimmt), herzlich beweint und in gemeinsamem Mahle zeremoniell verzehrt. Er ist das Tier der Gemeinschaft, was daraus hervorgeht, daß er nur Opfertier sein kann, wenn er im Stamme großgezogen ist, ein wilder Bär ist dazu nichts nutze. Er ist gleichsam das Kind seiner Erzieherin, die ihn beweint (s. auch Frazer, GB 8, 101 ff.). — Ein Rest von einem derartigen Kommunionsmahle findet sich auch im lateinischen Altertum: der lateinische Bund feierte auf dem Mons albanus die *feriae latinae:* Abgeordnete der lateinischen Städte aßen dort zusammen eine weiße Ferse: jede Stadt bekam ihren Anteil; der Akt hieß *carnem petere* [1]. Wieder anders das sog. *epulum Jovis*, das an den Idus des Septembermonats gefeiert wurde und an dem drei Götter teilnahmen [2]. Das Opfer und der Gott sind hier also nicht eins, sondern die Gottheit gehört in die Zahl der Gäste. Auf beide Weisen aber wird die Gemeinschaft unter den Teilnehmern gewirkt bzw. gestärkt (Thomsen, 464). Nur unter dem Gesichtspunkt dieser Gemeinschaft sind auch die Klagen über und die Bitten um Entschuldigung an das Opfer zu verstehen, die wir bei so vielen Völkern antreffen. Am deutlichsten wird das, wenn totemistische Beziehungen zum Opfertier vorherrschen. Die Zuni (Arizona) klagen über die geopferte Schildkröte: „Ach! mein armes, verlorenes Kind, oder Verwandter, der meine Schwester oder mein Bruder hätte sein sollen! Wer weiß was? Vielleicht mein eigener Urgroßvater oder -mutter!" (Frazer, GB 8, 175 ff.). Das Opfer gehört zur Gemeinschaft, *ist* die Gemeinschaft, bildet sie und stärkt sie. Man opfert die Gemeinschaft, man „gibt" sie hin, um sie zu erhalten. Auch in diesem Sinne ist nur Verlorenes Erworbenes [3].

---

[1] W. Warde Fowler, The religious experience of the Roman People, 1922, 172. – Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 124 ff. Während des Festes herrscht Gottesfrieden (Generaltabu).

[2] Fowler, Festivals, 218 f.

[3] Man kann sagen, daß der Strom der Mächtigkeit, der durch das Opfer hervorquillt, alle Teilnehmer am Opfer belebt, es seien Menschen oder Götter. Man kann es auch so beschreiben, daß dieser Strom von Gott, bzw. von einem Teilnehmer zum Menschen bzw. zum andern Teilnehmer hinüberfließt durch das Opfer hindurch. Der Altar ist dann der Durchgangspunkt; so die Theorie von Hubert und Mauss. Das Opfer ist aber weit mehr als Durchgangspunkt; es ist selbst Heiligkeit, Machtsubstanz, vgl. die griechische Regel des *οὐκ ἐκφορά*: nichts darf von der heiligen Speise übrigbleiben, eine Regel, die sehr oft in der Opferpraxis begegnet (Thomsen, 466 ff.).

4. „Am großartigsten und konsequentesten hat sich diese Auffassung des Opfers in Indien entwickelt. Dort wurde das Opfer (das alte vedische Roßopfer) zu einem mit automatischer Bestimmtheit vor sich gehenden Prozeß: ‚Man erfaßt das Geschehen, wie es in primitivster Form schon jene vorgeschichtliche Weltauffassung getan hat, als beruhend auf dem Spiel von Kräften, die das Universum durchwalten, und deren Wirkungsweise, von fern der Naturgesetzlichkeit des modernen Weltbildes vergleichbar, der Kenner zu berechnen und wie er will zu lenken weiß. Dieser Kenner aber ist man selbst‘ [1]. Das Opfer ist hier im eigentlichen Sinne zum Weltprozeß geworden. Der Mensch versteht es zu beherrschen. Das Zentrum der Lebenskraft liegt in ihm selbst, er ist der Durchgangspunkt der Kräfte, welche die Welt bewegen. Götter sind da ebenso überflüssig, wie sie es auf der primitiven Stufe waren“ (VAN DER LEEUW, Do-ut-des-Formel, 252).

Wenn das Opfer zum Mechanismus wird, macht sich bei den Religionen eine Opposition bemerkbar, die die Opferpraxis als Gottlosigkeit erklärt und die Rückkehr zur Lauterkeit der Seele oder zum Gehorsam predigt. Das ist bei den Propheten Israels der Fall, die den Gehorsam der Opfergabe vorziehen [2]. In Griechenland ist es Theophrast, der von der äußeren Handlung zur inneren Bereitschaft zurückruft. Bei ihm findet man eine Parallele zum Groschen der Witwe im Evangelium, wie auch die Überzeugung, daß das ἦθος der Opfernden bei den Göttern mehr gilt als das πλῆθος der geopferten Dinge [3].

Das Opfer ist eigentlich immer schon Sakrament. Wo es aber ausdrücklich so heißt, im Christentum, floß die Vorstellung des Gabenstroms mit derjenigen eines persönlichen Gottes und eines Heilandes, der nicht nur Opfer, nicht nur Priester, sondern auch historische Person ist, in wunderbarer Weise zusammen. Zwar drohte hier die Gefahr, daß durch die dem Kultus eigentümliche Wiederholung das Historisch-konkrete und Einmalig-gegebene des Heilandsopfers immer wieder in den selbstherrlichen Automatismus, den wir in Indien fanden, verwandelt würde. Freilich braucht die unblutige Wiederholung des blutigen Opfers von Golgatha, wie

---

[1] Oldenberg, Lehre der Upanishaden, 16 f.

[2] Psalm 51; 1. Sam. 15, 22; Hos. 6, 6.

[3] J. Bernays, Theophrastos Schrift über die Frömmigkeit, 1866, Kap. 14, 15, 19.

sie nach den Bestimmungen von Trient vorgeschrieben ist (WILL I, 96 f.), die einmalige Opfertat Christi und die nur in der konkreten Situation mögliche Darbringung des Dankopfers seitens der Kirche, nicht aufzuheben. Aber dennoch macht sich hier stets wieder ein Hinüberspielen in die Gedanken des — ohne Willenstat Gottes, ohne Dank der Kirche — üppig hinfließenden Gnadenstroms bemerkbar. Die Macht kämpft mit Wille und Gestalt. Allerdings bedeutet die christliche Eucharistie, wenn obengenannter Kampf nicht einseitig zugunsten eines reinen Dynamismus oder einer bloßen Symbolik ausgetragen, sondern als lebendige Spannung vorhanden bleibt, — eine Vertiefung des mystisch-primitiven *do-ut-des*-Gedankens. Denn wir können nicht, mit Luther[1], einen Widerspruch darin sehen, daß derselbe Gegenstand zugleich empfangen und dargebracht wird. Im Gegenteil, das ist gerade das Wesen des Opfers, das zu gleicher Zeit Darbringung und Empfang ist. Der Hauptmann, dessen Worte in der Messe vor der Kommunion stehen, sagt, daß er nicht würdig ist, daß der Herr unter sein Dach tritt; er tritt aber zugleich unter das Dach des Herrn. Das *non sum dignus, ut intres*, und das *Introibo ad altare Dei* sind *eine* Begehung und *eine* Tat Gottes. Das wurde schon in der altchristlichen Liturgie ausgesprochen an der Stelle, wo das Volk in der Anamnese Dank opfernd vor den Herrn tritt, mit den Worten: *τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα*[2]. Am schönsten ist das verstanden worden in dem Weihnachtslied von Paul Gerhardt:

> Ich steh' an deiner Krippen hier,
> O Jesulein, mein Leben.
> Ich komme, bring' und schenke dir,
> Was du mir hast gegeben.

§ 51. SAKRAMENTALIEN.

R. R. MARETT, Sacraments of simple folk, 1933. – G. VAN DER LEEUW, Sacramentstheologie, 1949. – FRITZ BAMMEL, Das heilige Mahl im Glauben der Völker, 1950.

[1] *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche:* der Widerspruch, „daß die Messe ein Opfer sein soll, weil wir die Verheißung empfangen, das Opfer aber geben. Nun kann aber nicht ein und derselbe Gegenstand zugleich empfangen und dargebracht werden, kann auch nicht von demselben Menschen zugleich gegeben und empfangen werden".

[2] H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926, 51.

1. Sakramentalien sind, nach der Lehre der römisch-katholischen Kirche solche Begehungen, die einer Person oder einer Sache eine Weihe oder Heiligkeit verleihen. Als solche gelten vorzüglich Weihung, Segnung und Exorzismus [1]. Wir werden von diesen Begehungen noch reden bei der Behandlung der heiligen Worte. Aber schon hier, und sogar bevor wir von den Sakramenten handeln, führen wir diesen Begriff ein, weil er in ausgezeichneter Weise zeigt, daß die heilige Handlung immer ins Sakramentale hinüberspielt. Eine feste Zahl von Sakramenten genügt dem Leben nicht; die Sakramentsidee wird zwar, theoretisch und manchmal auch praktisch, etwas herabgestimmt, aber das Wesentliche bleibt: die Begehung bewirkt eine höhere Mächtigkeit, setzt eine Kraft in Bewegung. Die römische Kirche kennt noch heute sehr viele Sakramentalien; im Mittelalter begleiteten sie fast das ganze Leben. Darin kommt klar zum Ausdruck, daß das Leben nicht im eigentlichen Sinne „geführt" werden kann, ohne daß Kräfte ins Werk gesetzt werden; das Sein ist „Sorge", die Sorge ihrerseits führt zur Begehung, und die Begehung hat keinen Sinn, wenn durch sie nicht etwas Wesentliches am Leben modifiziert wird. „Das Sakrament kommt der Welt auf halbem Weg entgegen; in irgendeinem ganz gewöhnlichen Vergleich führt es Heiligkeit ein, was man fast mit „Devulgarisation" übersetzen könnte, und ordnet so den materiellen Gewinn dem moralischen Effekt unter" (Marett, Sacraments, 19). Das trifft für zahlreiche Handlungen zu, die, obwohl nicht Sakramente im eigentlichen Sinne, doch sakramentaler Natur sind.

Wir können diesen Sachverhalt auch so ausdrücken: das Leben besteht nicht darin, daß ein Mensch mit Dingen schaltet soviel er mag, sondern darin, daß er die Mächtigkeit der scheinbaren Dinge mobil macht. „Dinge" gibt es nicht, es gibt nur Röhren und Behälter, die gegebenenfalls die Macht beherbergen können. Entweder sind also die „Dinge", die dem Menschen aufstoßen, Gehäuse, die er mit Macht erfüllen soll, Räder, die er in Bewegung bringen soll; dann gilt es eine magische Tat, der Mensch tritt gewissermaßen als Schöpfer auf, wenn nicht der Dinge, so doch der Mächte, die ihnen Leben verleihen. Oder: die „Dinge" sind „Geschöpfe", *creaturae*. Das heißt: sie sind unmittelbar zu Gott, und Gott kann ihnen jeden Augenblick neues Leben einblasen, neue

[1] Braun, Liturgisches Handlexikon, 304 f.

Mächtigkeit verleihen; er macht aus den „Dingen" Instrumente seiner Macht, er schafft sie um und neu. — So kann eine Tat, ein Wort, eine Person, jederzeit „mächtig" werden, sei es aus der Machtvollkommenheit des Menschen, der die Macht in sie hineinzwängt, sei es aus der Machtvollkommenheit Gottes, des Schöpfers. Im ersten Falle spricht der Mensch eine Beschwörung, im zweiten ein Gebet. In beiden Fällen reden wir von Sakramentalien.

2. *Essen und Trinken* sind, wie wir schon beobachten konnten, ein richtiges *sacramentale*. Zwischen dem *sacramentale* und den Sakramenten ist eine klare Unterscheidung nicht möglich. Eine fromme Russin hält ihrem Sohn, der ein aufgeklärter Kopf ist, vor, er bleibe mager, obwohl er viel und gut ißt, das komme daher, weil er sich weigere, vor dem Essen ein Stückchen geweihtes Brot zu nehmen. Daher bleibt er „leer". Denn vor dem Essen muß man folgendes Gebet sprechen: „O Gott, fülle meine Leere." Wenn man dies spricht, wird die Mahlzeit gut anschlagen[1]. Es gibt ein „Essen in der Natur" und ein „Essen in Gott" (Marett, Sacraments, 22). Unsere Trinksitten, die festen Bräuche des Kommerses, sind Überreste einer Zeit, da wirklich jedes Zusammentrinken eine Begehung war, ein Begehen, d. h. ein Festigen, Erneuern und Neuschaffen der gemeinen Mächtigkeit. In der nordischen Sage ist das Trinken keineswegs Sache des Dursts oder des Beliebens; man trinkt in fester Reihenfolge, damit der Minnestrom nicht unterbrochen werde (Grönbech IV, 32). „Minne" kann man besser durch *salus* als durch *amor* übersetzen. „Ich trinke Bier auf dein Wohl, gemischt mit Macht und Ruhm" (IV, 49). Der Zaubertrank (auch ein *sacramentale!*) ist, wie Grönbech bemerkt, eigentlich nichts als jeder beliebige Trank, der den Trinker festbindet an das Haus, den Kreis, der den Trank gespendet. Jeder Trank „zaubert", macht das Vergangene vergessen und schafft neue Liebe (III, 125 ff.). — Genau so verhält es sich mit der Speise. Die gemeinsame Mahlzeit bindet. Jarl Torfin, der, unerkannt, ein Stückchen Brot des Königs Magnus abbricht und es verzehrt, entgeht durch diese seine Begehung dem ihm sonst sichern Tode (Grönbech III, 117 f.). Jede gemeinsame Mahlzeit ist also nicht bloß ein Opfer, sondern ein Sakrament, und, solange sie nicht offiziell als solches gekennzeichnet ist, ein *sacramentale*.

[1] Nik. Lesskow, Die Priester.

Die Eingeborenen der malaiischen Halbinsel singen vor dem Essen im Chor: „Früchte, Früchte, Früchte" (MARETT, Sacraments, 26). Das ist die primitivste Art, die Macht der Speisen anzurufen. In der Religionsgeschichte finden wir eine Verwandtschaft zwischen Schlächter und Priester, denn jedes verzehrte Fleisch überträgt die Kraft des geschlachteten Tieres, und die Schlachtung ist zuerst eine Opferung. Darum findet man in Griechenland Tempel und Schlachthaus im selben Komplex heiliger Gebäude. Die Weihung der Speisen am Ostermorgen trägt diesen Verhältnissen noch heute Rechnung: man bringt Körbe mit Eiern, Brot, Salz, Schinken und Zuckerlämmchen in die Kirche, um sie segnen zu lassen. Damit der Segen wirklich in die Speisen eindringen kann, werden die Körbe geöffnet, wie am Johannistag die Weinflaschen [1]. Noch ein Schritt weiter und wir haben das Sakrament in seiner ursprünglichen Form: die Leute bringen in die Kirche, auf den Altar ihre Gaben, wo sie dann die Elemente der heiligen Speisung werden. Auch davon gibt es außerhalb des Christentums vielerlei Beispiele. Auf der Insel Buru (in den Molukken) hält jeder Clan eine gemeinsame Reismahlzeit ab, zu der ein jedes Mitglied etwas vom neuen Reis mitbringt; das nennt man das „Essen der Reisseele" (FRAZER, GB, 8, 54). Im alten Rom wurden den *XV viri* bei den *ludi saeculares suffimenta* und *fruges* dargebracht, welche, nachdem sie lustriert waren, wieder unter das Volk verteilt wurden [2]. Das gemahnt lebhaft an die *oblationes* der christlichen Eucharistie.

3. Ich nenne aus der unübersehbaren Fülle der Sakramentalien noch zwei wichtige Beispiele. Zunächst die *Almosen*. „Das Almosen löscht die Sünde aus, wie das Wasser das Feuer auslöscht", sagt die islamitische Tradition (BERTHOLET, 16, 22), und die Heiligung des Lebens, die tägliche Ermächtigung des Seins wird als *zakat* aufgefaßt: „Ein jedes Gelenk des Menschen ist täglich zu einem Almosen verpflichtet: wenn die Sonne über ihm aufgeht, während er zwischen zweien schlichtet, so ist es ein Almosen; wenn er jemand mit seinem (eigenen) Tier zu Hilfe kommt, indem er ihn sich darauf setzen läßt oder ihm seine Ware darauf lädt, so ist es ein Almosen; das gute Wort ist ein Almosen; in jedem Schritt, den er zur Salat tut, liegt ein Al-

[1] Heiler, Katholizismus, 170 f.

[2] Vgl. A. Piganiol, Recherches sur les Jeux romains, 1923, 92 ff.

mosen; wenn man ein Hindernis vom Wege entfernt, so ist es ein Almosen" (Ibid. 21). Von hier aus spinnen sich die Fäden der religiösen Ethik, aber auch das Garn der Machtautomatik weiter. Wenn ein Priester, zur Unterstützung bedürftiger Wöchnerinnen, an Frauen, die gerade selbst ins Wochenbett gekommen sind, einen Aufruf um Hilfe schickt, in dem er die Hoffnung ausspricht, daß „Ihre Geldspende Ihrer völligen Genesung und dem glücklichen Wachstum Ihres Lieblings dienlich sein möge", so ist das ein Sakramentale im beinahe völlig magischen Sinne. Dagegen bietet das Wort: „Was ihr getan habt Einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan"[1], die direkte Verbindung zwischen der sakramentalen Handlung und dem dem Heiland gebrachten Dankesopfer.

Ein extremer Fall des *sacramentale* ist weiterhin das *Gottesurteil.* Dieses besteht in einer Vereinfachung der Lebensverhältnisse durch unmittelbare Einführung der Macht. In der Begehung ersetzt man die eigene Macht sofort durch die andersartige. Man ist gleichsam überzeugt, daß all unser Tun umsonst ist und versetzt das eigene Handeln in toto in den Zusammenhang des Handelns der Mächte. Eigentlich ist dieses *sacramentale* ein Sakrament wie kein anderes. Denn die Wirksamkeit des Menschen beschränkt sich in ihm auf das bloße in Bewegung setzen, alles Übrige tut die Macht. Ein afrikanisches Ehepaar verliert ein Kind durch den Tod. Es ist klar, daß einer von beiden diesen Tod durch Zauberei verschuldet haben muß. Sie trinken zusammen den *mwamfi*, den Gifttrank, und sagen: „Jetzt ist unser Kind gestorben: vielleicht haben wir, seine Eltern, es verzaubert? Bleibe in unserem Leibe, *mwamfi*, wenn es sich so verhält, und wenn wir unschuldig sind, bleibe nicht, *mwamfi*, und ziehe aus aus unserm Leibe" (Lévy-Bruhl, Nature et surnaturel, 203 f.)[2]. Das ganze Betragen, ja sogar die Schuld oder Unschuld, wird hier also der Begehung anheimgestellt. Die Macht tritt an die Stelle nicht bloß der Richter, sondern übernimmt sogar die

---

[1] Matth. 25, 40.

[2] Das Gottesurteil kann sich mittels eines vergifteten Trankes vollziehen, oder indem man heißes Wasser anwendet oder auch mit Hilfe von heißem Eisen usw. Vgl. Kruyt, W. Toradja's, I, 538 f. Idem, Tijdschr. K. Ned. Aardr. Gen. 1932, 256. Marett, Sacraments of simple folk, 152 ff. — Manchmal rufen auch Unschuldige das Gottesurteil an und bekennen sich schuldig, sobald das Gift seine Wirkung tut.

Sprache des Gewissens: sie weiß besser, ob die Beteiligten schuldig sind als diese selbst.

§ 52. DAS SAKRAMENT.

Y. BRILIOTH, Eucharistic Faith and Practice, 1930. – O. CASEL, Die Liturgie als Mysterienfeier [3-5], 1923. – IDEM, Glaube, Gnosis, Mysterium, 1941. – A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie [2], 1910. – L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien [4], 1908. – H. LIETZMANN, Messe und Herrenmahl, 1926. – P. TILLICH, Religiöse Verwirklichung [2], 1930. – G. VAN DER LEEUW, Sacramentstheologie, 1949.

1. Das Wort *Sakrament* dürfen wir uns nicht bloß nach seiner lateinischen Bedeutung zurechtlegen; der griechische Ausdruck *μυστήριον* hat auf den römischen Sinn abgefärbt. So kam nicht nur die *devotio,* die Weihe des römischen Soldaten beim Fahneneid, hinein, sondern auch die ganze Skala des ausnehmend numinosen griechischen Wortes, von der erfüllten Weissagung bis zur geheimnisvollen Gegenwart des *numen* [1]. „Der ganze Bedeutungsreichtum von *μυστήριον* ist auf *sacramentum* übergegangen“ [2]. Sehen wir ab von der Etymologie und fragen wir uns, was ein Sakrament in der Religion bedeutet, so können wir, wenn wir nicht alle Sakramentalien zu den Sakramenten rechnen wollen (was allerdings auch sehr gut möglich ist), ein einheitliches und konstantes Phänomen finden, indem wir auf zwei Hauptzüge achtgeben: 1. das Sakrament ist die Sublimierung einer einfachsten und elementarsten Lebensbetätigung: Waschen, Essen und Trinken, Geschlechtsverkehr, sich Bewegen, Sprechen. Sublimierung ist es deshalb, weil im Sakrament diese Lebensbetätigung bis auf ihren tiefsten Grund, bis dorthin, wo sie an das Göttliche rührt, aufgedeckt wird. Das Leben selbst in seinem ganzen Umfang wird somit der Macht gleichsam zugeführt. Diese Macht aber wird nun 2. in denjenigen Begehungen, die wir von jetzt an ausschließlich Sakramente nennen wollen, in der Gestalt des Heilandes (§ 12) mit der Handlung verbunden. Das Sakrament ist demzufolge einerseits das ganz Nahe, andererseits das

[1] Tertullian übersetzte als erster *μυστήριον* in diesem Sinne. F. Heiler, Altchristliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, 1941, 10. – Vgl. Anrich, Mysterienwesen, 144. – H. von Soden, Zeitschrift f. d. neut. Wiss., 12, 1911, 188 ff. – O. Casel, Jahrb. f. Liturgiewiss. 8, 1928, 226 ff. – May, Droit romain, 228 f.

[2] Casel, a. a. O., 232.

ganz Andere und Ferne, einerseits *fascinans*, andererseits *tremendum* [1], immer aber *mysterium*. Voraussetzung aller dieser Gedanken ist aber, daß dem Leben Macht innewohnt, ob sie nun darin gewachsen oder darin geschaffen sei. „Ist die Natur entmächtigt, so ist das Sakrament Willkür und hat keine Kraft" (TILLICH, 167). Andererseits ist das Sakrament nie der natürliche Vorgang selbst. Entweder der magisch schaffende Mensch oder der schaffende Gott muß die Natur „auszeichnen".

A. Eine solche „ausgezeichnete" elementare Lebensverrichtung ist die Reinigung, die wir § 49 ausführlich beschrieben haben. Dort beschrieben wir eigentlich auch schon, wie die Reinigung zum Sakrament wird. Im *Tauf*akt wird die Bestimmtheit des Menschen ganz und gar frei gemacht von seinem eigenen Bedünken, Empfinden oder Gutheißen. Das „Wasser" wird zur Kraft des Blutes Christi. Deshalb gilt auch das Blutbad des Martyriums als zweite Taufe (§ 29). Der Blutzeuge hat durch sein Zeugnis Teil an der reinigenden Tat Christi. Von *Firmung* und *letzter Ölung* war schon die Rede.

B. Die heilige Mahlzeit wird Sakrament durch die Verbindung mit dem „Herrn", dem Heilandgott. Mithin finden wir die ersten *Mahlzeitsakramente* in den Religionen der Heilande, den sog. Mysterienreligionen. „Chaeremon bittet dich, am Tische des Herrn Serapis zu speisen, im Sarapeion, Morgen, den 15., um 9 Uhr", lautet eine sehr bezeichnende Einladung aus dem Kreise der Sarapis-Isis-Mysten (HAAS, Bilderatlas, 9/11, Abb. 16). — Der in die Attismysterien Eingeweihte weiß von einer heiligen Mahlzeit zu berichten, die er aus den geweihten Musikinstrumenten des Kults zu sich nimmt und die ihn erst zum Mysten zu machen scheint: *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως* [2]. Und der Konvertit und Apologet des Christentums Firmicus Maternus unterläßt nicht, die Parallele mit der heiligen Speise seiner Religion ausdrücklich zu ziehen. — Schon in den eleusinischen Mysterien wurde ein heiliger Trank, der *Kykeon*, getrunken, wovon in einer berühmten mystischen Formel berichtet wird [3]. Endlich finden wir in den Mysterien des Mithras das alte persische Mahl von Brot und Wasser, mit dem Saft der heiligen *Haoma*-Pflanze vermischt,

[1] Heiler, Katholizismus, 532.
[2] Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, 18, 1.
[3] Clemens Alex., Protr. 18.

beibehalten. Das *haoma* ist nur durch den Wein ersetzt. Eine bildliche Darstellung aus Konjica in Dalmatien (Haas, Bilderatlas, 15, Abb. 46) führt uns das Mahl des Mithras vor Augen. Es war den Mysten eines bestimmten Grades vorbehalten; vermutlich bedeutet die Bezeichnung dieses Grades (*μετέχοντες*) nichts anderes, als daß es diesen Geweihten vergönnt war, am heiligen Mahle „teilzuhaben". Tertullian stellt wiederum die Parallele auf: „Mithras begeht das Brotopfer" [1]. — Aber in allen diesen Sakramenten ist das Band zwischen Begehung und Heiland zwar da, jedoch ist es nicht durchsichtig. Nur die nächtlichen dionysischen Orgien, in denen der Gott in Gestalt eines Tieres gegessen wird, stellen eine richtige Theophagie dar: die heilige Speise wird ausdrücklich als Heiland-Gott gedeutet, und der Teilnehmer wird „des Gottes voll". Von da bis zum christlichen Sakrament ist allerdings noch ein großer Abstand. Denn hier wurde das Band zwischen Begehung und Heiland in ganz eigenartiger, historischer Weise gefaßt. Der Heiland, an dessen Tisch man sich zum Mahle versammelt, dessen Leib man ißt, und dessen Blut man trinkt, ist der Herr, mit dem man so oft während seines irdischen Lebens zu Tische gesessen hat.

Im christlichen Sakrament sind sehr verschiedene Elemente zu einer lebendigen Einheit verknüpft. Wir folgen der schönen Skizze Brilioths (276 ff.), der seinerseits zum Teil auf Lietzmann fußt. Da ist 1. die eigentliche *Eucharistie*, d. h. die Danksagung, wie sie aus der jüdischen Mahlzeit stammt. Die Segnung des Bechers, das Brechen des Brotes geschieht vom „Herrn", der anwesend ist im *Pneuma*, und der bald kommen wird, die Seinen zu speisen. *Maran atha* wird von der Liturgie sowohl präsentisch als futurisch verstanden (Lietzmann, 237). Diese Mahlzeit ist 2. eine *Communio*, wie von jeher. Alle, die daran teilnehmen, sind unter sich verbunden, hier aber verbunden durch das Band in Christo: die Einigung mit den Brüdern ist zugleich die Einigung mit dem Herrn. Das hinzutretende *sacramentale* des *osculum pacis* drückt diese Einigung aus. In diese Begehung tritt nun aber 3. das Andenken des Herrn, die *Anamnese*. Damit tritt die Eucharistie aus der Reihe der Sakramentalien, d. h. der heiligen Mahlzeiten, endgültig heraus und wird zum Sakrament im Vollsinne. Historisch besagt das, daß das Brudermahl, die *agape*, von der Eucharistie, die es ursprünglich

[1] F. Cumont, Die Mysterien des Mithra [3], 1923, 145 ff.

einleitete, abgetrennt wird. Die Anamnese aber stellt nicht bloß die Herrlichkeit Gottes im allgemeinen, nicht nur das *Pneuma* des Herrn, sondern die historische Tat des Erlösers in den Vordergrund, letztlich, in der Messe, in den Worten der Einsetzung (dem *Qui pridie*)[1]. Die Anamnese führt 4. zum eucharistischen *Opfer*. Das Opfer Christi auf Golgatha ist das einzige wirkliche Opfer; es setzt sich aber fort in dem doppelten Opfer des Sakraments, das sowohl in der Wiederholung des Opfers des Herrn besteht, wie im Dankopfer der Gemeinde, das nicht möglich wäre ohne sein Opfer; die Kirche opfert das Seine aus dem Seinigen. Der Opfergedanke gibt nun aber der *communio* erst ihren tiefsten Sinn und umgekehrt: die Gemeinschaft ist Tat Gottes *in Christo*; die Tat Gottes ist nicht ein äußeres Geschehen, sondern ein Teilhaben des Hauptes an den Gliedern und durch das Haupt der Glieder aneinander. Alle diese Elemente des christlichen Sakraments finden ihre höchste Vollendung, die zugleich ihre Voraussetzung ist, in 5. dem *Mysterium* der Eucharistie. Dieses ist die heilige Gegenwart des Herrn, die in allen Elementen: Mahlzeit, *communio*, Anamnese und Opfer der Begehung erst den Charakter einer Neuschöpfung, einer schöpferischen Tat Gottes gibt und den Menschen auf die Knie zwingt vor dem Geheimnis der Inkarnation. Christus ist gegenwärtig als Priester, als Opfer, als die Kirche, die sein Leib ist. „Ich bin das Brot des Lebens, ich bin die wahre Rebe", diese mystische Sprache gibt dem eucharistischen Erlebnis ebensogut Ausdruck wie das Erstaunen der Jünger von Emmaus, die am Brechen des Brots den Herrn erkennen und damit vielleicht — nach der feinen Deutung Lietzmanns — den ersten Schritt taten von der jüdischen Mahlzeit zum Herrenmahl, — die geschichtliche Erinnerung des *Qui pridie* ebensogut wie das überschwängliche Lob des *εὐχαριστήσωμεν*. Die heilige Speise ist Angedenken, Opfer und gegenwärtiger Heiland zugleich:

O memoriale	Praesta meae menti
Mortis Domini,	De te vivere
Panis vivus, vitam	Et te illi semper
Praestans homini:	Dulce sapere [2].

[1] Auch in der Parodie bei Nietzsche (Also sprach Zarathustra, IV, Das Abendmahl) blieben die Anamnese und die eschatologische Beziehung: „Bei derselben (Mahlzeit) aber wurde von nichts anderem geredet als vom höheren Menschen."

[2] Thomas von Aquino, Rhythmus ad Sanctam Eucharistiam, *Adoro te devote*.

Die *Transsubstantiation* ist in diesem Zusammenhang zu bewerten als eine theoretisch begründete Rückkehr zum Primitivsten im Sakrament. Das echt primitive *Sacramentale* bedurfte keiner Wandlung: in ihm war die Speise an sich schon heilig. Im altchristlichen Sakrament war das nicht der Fall, aber die *Epiklese* (§ 62) sollte den Geist des Herrn in die Speise rufen. In der heutigen Messe bewirkt aber die Konsekration, die mit Flüsterstimme gesprochene Einsetzungsformel, eine Wandlung der Elemente [1]. Dadurch wurde an die Stelle der realen Präsenz des Heilands in der Eucharistie, d. h. sowohl in den Elementen als in der opfernden Gemeinde, sowohl in der Vergangenheit (Heilsgeschichte) als in der Zukunft *(maran atha)* als auch im Augenblick, die *ad hoc* gewandelte Machtsubstanz gesetzt und dadurch das Band mit dem historischen Herrn gelockert [2]. Darum wird im römisch-katholischen Kult das eigentliche, d. h. vollständige Sakrament, Institution und Kommunion, durch ein täglich wiederholtes Wunder ersetzt, während die Kommunion vom Sakrament getrennt und in den Hintergrund gestellt wird. Bereits im späten Mittelalter handelte es sich bei der Messe mehr um das „Gott-schauen" als mit ihm in eine sakramentale Gemeinschaft einzutreten. Diese Entwicklung führte im 17. Jahrhundert zur Allmacht der „Sonne" (Monstranz). Man muß jedoch hinzufügen, daß sich in der Kirche Roms eine auffallende Tendenz zu einer Umkehr bemerkbar macht. Indem man sich von der ganz massiven Transsubstantiation abwendet, hat man die ursprüngliche Auffassung der *Repräsentation* von neuem entdeckt. Der Tod Christi in der Eucharistie wird nicht wiederholt, er wird vielmehr dargestellt, im Sinne einer „Teilnahme" der dargestellten Sache an dem Darstellenden. Läßt dies nicht die Aussicht auf eine mögliche Rückkehr zur ursprünglichen Auffassung des Sakraments erkennen? (Casel, Glaube, Gnosis, Mysterium) [3]. — Andererseits ist protestantischer Vergeistigung ge-

[1] Vgl. Heiler, Katholizismus, 224 ff. Newman spricht selbst von der *evocatio* Gottes im Sakrament (Przywara, A Newman synthesis, 1930, 151). In der keltischen Liturgie werden die Worte der Weihe als eine *periculosa oratio* angesehen, Heiler, Autonomie, 137.

[2] Vgl. F. Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst [2], 1925, 18.

[3] Vgl. A. Vonier, O.S.B., A key to the doctrine of the eucharist [2], 1931. - Gottl. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,

genüber aufrechtzuerhalten, daß das Sakrament, seinem Wesen nach, den ganzen Menschen angeht, und daß es einer Welt entstammt, die zwischen physischen und psychischen Wirkungen nicht unterscheidet. Das *Pneuma* des Herrn wirkt weder „Dinglichkeit“ noch „Geistigkeit“, es gibt aber „Geschöpfen“ (§ 45) neues Leben[1]. Nichts Geschaffenes „kann sich mit dem Göttlichen vermischen. Und doch gibt es eine andere Vereinigung als des bloßen Erkennens und Liebens: Die Vereinigung seienden Lebens“ (Guardini, Zeichen, 53).

C. Die dritte Art der sakramentalen Gemeinschaft ist diejenige der Ehe. In den eleusinischen Mysterien war der *ἱερὸς γάμος* und die ihm folgende Geburt des Kindes das Zeichen der Rettung: „Ist da nicht der düstere Abstieg und die feierliche Begegnung des Hierophanten mit der Priesterin, er allein und sie allein?, werden die Lampen nicht ausgelöscht?, und meint nicht die große und unzählbare Volksmenge, daß, was die beiden im Dunkeln verrichten, ihre Rettung bedeutet?“[2]. Und als die Fackeln wieder angezündet sind, wird dem Volke feierlich die Geburt des Heilandes kundgetan[3]. Die geschlechtliche Vereinigung wird hier „ausgezeichnet“ zur Trägerin der Vereinigung mit der göttlichen Macht, und da diese Macht die Gestalt eines Heilandes hat, reden wir auch hier von „Sakrament“. Daß besonders in der Mystik und in den Klosterriten (§ 22) diese Begehung wirklich als solches verstanden wurde, ist bekannt. Der heiligen Katharina von Siena überreichte Christus selbst den Verlobungsring. Sonst hat aber dieses Sakrament in der christ-

---

1937. – F. van der Meer, Geschiedenis eener Kathedraal², 70 f., 97. A. L. Mayer, in Heilige Überlieferung ... Ildefons Herwegen dargeboten, 1938, 257. – P. Ellerbeck, Schets van een anthropologie der sacramenten (Bijdragen v. d. philos. en theol. facult. der Nederl. Jezuieten, 6, 1943), 1. Söhngen sagt treffend: „Die Sakramente bewirken was sie bezeichnen; und zwar bewirken sie was sie bezeichnen dadurch, daß sie bezeichnen was sie bewirken“, 55.

[1] Der ganze berühmte Passus 1. Kor. 10–11 von der Gemeinschaft mit den Dämonen im Opfermahl und derjenigen mit Christus im Herrenmahl ist von diesem Gedanken erfüllt; das Physische am deutlichsten 11, 29 f: wer aus der Eucharistie in unwürdiger Weise eine *agape* macht, um sich gütlich zu tun und somit den „Leib des Herrn nicht unterscheidet“, der ißt und trinkt sich selber zum Gericht, ja, er kann daran sterben.

[2] Asterius, Encom. mart. p. 194, Combe; vgl. Farnell, Cults III, 356.

[3] Hippolytus, Philosophoumena, p. 164.

lichen Kirche keine rechte Gestalt gewonnen. Bei den Häretikern war das manchmal anders: die Valentinianer z. B. feierten die Erlösung, indem sie ein Brautgemach herrichteten und an dem Einzuweihenden einen Ritus vollzogen, den sie *πνευματικὸς γάμος* nannten (ANRICH, Mysterienwesen, 77). Im übrigen hat sich, was dieses Sakrament betrifft, in der christlichen Kirche eine merkwürdige Verschiebung vollzogen, indem die Ehe, als einziges unter den Sakramenten, nicht die Begehung einer Macht außerhalb der Handlung, nämlich derjenigen des Heilandes wurde, sondern die Mächtigkeit der Tat selbst sie zum Rang eines Sakramentes erhob. Die Ehe selbst ist ein Sakrament und die Eheleute spenden es einander selbst. Der tiefe Grund der elementaren Lebensverrichtung wurde hier also als an sich heilig erklärt. Die eingegangene Verbindung ist übernatürlicher Art.

Über D, sakramentale *Handlung* und E, sakramentales *Wort*, reden wir in den §§ 53 und 58 ff.

2. Es ist auch möglich, das Sakrament zu distanzieren, indem man es zum *Mythus* macht. Weder die unmittelbare Heiligkeit des Lebens, noch die vom Heiland in der Begehung dem Leben gespendete, sind dann sofort evident. Man schaut die ersehnte Mächtigkeit in der Distanz von „hier“ bis „dort“. Schon die heilige Speise des Opfermahls wurde, wie wir schon sahen, zur „Götterspeise“, zu Nektar und Ambrosia. Der *Soma*-Ritus zeitigte eine regelrechte Mythologie. Auch das Heilandsmahl aber kann in die Ferne entrückt werden. Schon in den Einsetzungsworten der Eucharistie gibt es eine Anspielung auf die messianische Mahlzeit, die der Herr mit den Seinen dereinst halten wird [1]. Die Mahlzeit des Messias finden wir auch sonst in jüdischen Vorstellungen [2]. Umgekehrt ist die Mahlzeit in den Mysterien des Mithras eine Fortsetzung des mythischen letzten Mahles, das der Gott auf Erden hielt [3]. — Ganz und gar mythisiert ist das christliche Sakrament in der Gralsage. Der heilige *Gral*, ursprünglich wohl ein Wunschgefäß, wie es in den Märchen oft begegnet [4], wurde, zusammen mit dem Speer, der die Seite des

[1] Matth. 26, 29.

[2] Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Register, s. v. Mahlzeit, eschatologisch.

[3] Cumont, Mysterien des Mithra, 124, 146.

[4] Vgl. E. Wechßler, Die Sage vom heiligen Gral in ihrer Entwicklung bis auf Richard Wagners Parsifal, 1898. – Hertz, Parzival. – F. R. Schröder, Die Parzivalfrage, 1928. – K. Burdach, Vor-

Heilandes öffnete und das — eucharistische — Blut und Wasser fließen ließ, zum sakralen Heiltum, zur Abendmahlsschüssel, und ist, nach den feinsinnigen Darlegungen Burdachs, nur aus dem kultischen Erlebnis zu verstehen.

3. Nach allem Gesagten kann das Sakrament dreierlei Sinn haben (VAN DER LEEUW, Strukturpsychologie und Theologie). Es kann 1. eine *Begehung, die Bewegung wirkt*, sein. Die Handlung selbst bringt etwas zustande, bewirkt das Sichregen der heiligen Macht. 2. Das Sakrament ist eine *Begehung, die selbst Bewegung ist*. In der Handlung bewegt sich die Welt, heute wie immer. Alles ist Sakrament oder kann es jedenfalls sein. Die Welt ist der Gottheit lebendiges Kleid. Dies ist der Sakramentsbegriff der romantischen Mystik. 3. Das Sakrament kann eine *Begehung* sein, *die in Bewegung gründet*, in der ein Wille (Gottes oder des Heilandes) die Tat der Schöpfung bzw. der Neuschöpfung verrichtet. Das Sakrament ist dann Schöpfung und Ermächtigung in Einem [1]. — Allen drei Typen ist gemeinsam, daß die Natur kein toter Gegenstand, kein Ding, sondern lebendige Macht ist (TILLICH), und daß diese Mächtigkeit in wunderbarer Weise zum Heile ausschlägt. Das Band mit dem historischen Heiland kann aber nur die dritte Sinngebung knüpfen. Daher ist nur der dritte Typ Sakrament im Vollsinne.

Der zweite, mystisch-romantische Typ beschäftigt uns noch einige Augenblicke. Gewissermaßen ist er eine Rückkehr, auf einem großen Umwege, zu primitivsten Auffassungen. Wie in den dionysischen Orgien Milch, Honig und Wein dem Boden ent-

---

spiel I, 1, 1925, 161 ff. – G. Dumézil, Le Festin d' Immortalité, 1924, 179. – W. Stärk, Über den Ursprung der Grallegende, 1903.

[1] In dieser dritten Kategorie also kann das Sakrament nie die einzige Naturmacht sein, die entdeckt und in Tätigkeit gesetzt wird; hier bedarf es vor allem des heilsamen Willen Gottes. Das hindert jedoch nicht daran, daß gleichzeitig die wahre „Natur" in ihrer Eigenschaft als „Kreatur" entdeckt wird. Wie Claudel sagt: „So hat unser Herr in seine heiligen und verehrungswürdigen Hände eine gewisse Zahl von natürlichen Elementen genommen und hat sie zur Würde von Sakramenten erhoben, wodurch sie wahrhaft das werden, was sie bedeuten. So reinigt – endlich! – das Wasser wahrhaft und stillt den Durst, so nährt das Brot und berauscht der Wein. Die Bibel ist nur ein gewaltiges Vokabular, das uns lehrt, die Dinge in ihrer göttlichen Bedeutung anzuwenden . . .; endlich sind die Dinge nicht mehr das Hausgerät unseres Kerkers, sondern das unseres Tempels . . ." (Toi, qui es-tu ?, 1936, 50)

quellen[1], bietet auch diesem Lebensbewußtsein die Natur sofort ohne „Auszeichnung“, sakramentale Kraft. Das Sakrament wird wieder *sacramentale*. Aus dieser Sachlage ergeben sich verschiedene Möglichkeiten. Man kann die Welt als sehr ähnlich der göttlichen Welt ansehen, sie kann in ihrer Gesamtheit einen sakramentalen Charakter annehmen; dann ist sie ein „orientiertes Universum“, in dem jeder Zug Gott offenbart[2]. Diese Auffassung, der man im Mittelalter begegnet, setzt gleichwohl die Einwirkung Gottes voraus. Oder aber die Mystik bemächtigt sich des Glaubens und vergöttlicht die Natur in sich selbst. Keine Neuschöpfung ist notwendig: ohne weiteres ist die Natur göttliche Speise demjenigen, der sie in ihrer Göttlichkeit anzuschauen weiß. Gott ist immer auf Erden, er braucht nicht erst herabzukommen. Ausgehend von dem christlichen Sakrament führt diese Anschauung zur Rückverwandlung des „Ausgezeichneten“ in das Tägliche. Die sakramentale Speise wird zur alltäglichen Nahrung. Nikolaus von der Flüe genoß, seit seiner Anachorese, keine andere Speise als die Eucharistie; von anderen Heiligen wird dasselbe erzählt[3]. Hier gilt es allerdings noch die Beschränkung des Nicht-Ausgezeichneten. Das kann aber zur Erweiterung des Ausgezeichneten werden, wie es denn in der Romantik geschah[4]. Schleiermachers Weihnachtsgedanken suchen Maria in jeder Mutter; sein Ferdinand geht „fast unmittelbar aus dem Gespräch“ zur heiligen Handlung der Taufe über[5]. Viele Romantiker träumen davon, daß sie selbst eine Bibel schreiben wollen. Den schönsten Ausdruck fand diese universell-sakramentale Frömmigkeit in Novalis:

Wenige wissen
Das Geheimnis der Liebe,

---

[1] Euripides, Bakchen, 142 ff.

[2] Et. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, 1932, I, 103 ff.

[3] Jos. von Görres, Mystik, Magie und Dämonie, herausg. von J. Bernhart, 1927, 76 (= Görres, Die christliche Mystik I[2], 1879, 372 ff.

[4] Und anderwärts ebenso. Namentlich der Sufismus liefert charakteristische Beispiele dieses Pansakramentalismus. So sagt Hafis von Gott: „Die ganze Welt ist seine Schenke, das Herz jedes Atoms ist sein Becher. Der Geist ist trunken, die Engel sind trunken, die Seele ist trunken, die Luft ist trunken, die Erde ist trunken und der Himmel ist trunken“ (Soederblom, The Living God, 5).

[5] F. Schleiermacher, Die Weihnachtsfeier.

Fühlen Unersättlichkeit
Und ewigen Durst.
Des Abendmahls
Göttliche Bedeutung
Ist den irdischen Sinnen Rätsel;
Aber wer jemals
Von heißen, geliebten Lippen
Atem des Lebens sog,
Wem heilige Glut
In zitternde Wellen das Herz schmolz,
Wem das Auge aufging,
Daß er des Himmels
Unergründliche Tiefe maß,
Wird essen von seinem Leibe
Und trinken von seinem Blute
Ewiglich.

Die eigene Mächtigkeit des Leibes wird wiederum, wie in der primitiven Welt, zum Grund des Sakraments:

Wer hat des irdischen Leibes
Hohen Sinn erraten?
Wer kann sagen,
Daß er das Blut versteht?

Und auch der Heiland ist das Leben der Welt selbst:

Aus Kraut und Stein und Meer und Licht
Schimmert sein kindlich Angesicht.
In allen Dingen sein kindlich Tun,
Seine heiße Liebe wird nimmer ruhn,
Er schmiegt sich seiner unbewußt
Unendlich fest an jede Brust.
Ein Gott für uns, ein Kind für sich,
Liebt er uns all herzinniglich,
Wird unsre Speis' und unser Trank,
Treusinn ist ihm der liebste Dank [1].

§ 53. DIENST.

W. B. KRISTENSEN, Over de godsdienstige beteekenis van enkele oude wedstryden en spelen (Theologisch Tydschrift, N. R. 2 (44), 1910). – ID., De antieke opvatting der dienstbaarheid (Med. K. Ned. Akad. v. Wetensch. Afd. Lett., 78, B, 3), 1934. – G. VAN DER LEEUW, In dem Himmel ist ein Tanz. Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges, 1931. – W. O. E. OESTERLEY, The sacred dance, 1923. – K. TH.

[1] Geistliche Lieder, 13, 11. – Siehe G. van der Leeuw, Uren met Novalis[2], 1946, 104 ff. und Idem, Romantische studiën (Onze eeuw, 19, 1919, 121; auch in G. van der Leeuw, Levensvormen, 1948, 161.

PREUSS, Der Unterbau des Dramas (Vortr. Bibl. Warburg, 1927—28), 1930. – CURT SACHS, Eine Weltgeschichte des Tanzes, 1933.

1. Die heilige Handlung im *sacramentale* und im Sakrament ist ein Dienst, ein *ministerium* oder ein *officium*. Denn der eigentliche *agens* im Kult ist nicht der Mensch oder die menschliche Gemeinschaft, sondern die heilige Macht, sei sie bloß das heilige Gemeine oder ein heiliger Wille. „Tun", „Handeln" im kultischen Sinne ist immer sakramental. Denn Handeln im Kult ist handeln als solches, und handeln als solches ist immer das Dasein durchbrechen, es überschreiten [1]. Man tut anderes und mehr als man verrichtet; man hantiert an Dingen, denen man nicht über ist, man steht *in* einer heiligen Handlung, nicht darüber. Man dient, man herrscht nicht (vgl. USENER, Heilige Handlung, 423 f.). „Tun" hat in manchen Sprachen den Nebensinn: kultisch tun, opfern, zaubern [2]. Ein *dromenon* ist immer abhängig von einer dem Menschen überlegenen Tat, es ist immer „vorgetan" oder „wieder-getan" [3]. In *diesem* Sinne ist kultisches Handeln „darstellendes" Handeln: nicht in dem von Schleiermacher mit diesem Ausdruck gemeinten Sinne der symbolischen Darstellung des Glaubensbesitzes [4], sondern in dem viel tiefer gegründeten Sinn der Darstellung des ursprünglichen, heiligen Handelns. *Es wird getan,* oder: *Gott tut;* in beiden Fällen aber kann der Mensch nur *wiederholen,* nur „nachfolgen", nur „darstellen". Kultisches Handeln ist immer Amt, Vertretung.

Der Priester tut und spricht „im Namen Jesu". Der eigentliche Sprecher, der einzige *actor* ist Gott. In zahllosen Tänzen, heiligen Spielen usw. der primitiven Völker sind es die Götter, Dämonen und Geister, die handeln und sprechen. Die Priester oder sonstigen Darsteller sind eben nur Darsteller der heiligen Macht (PREUSS, Geistige Kultur, 81). Nur so wird verständlich,

---

[1] Karl Jaspers, Philosophie, II, 1932, 295 f.

[2] Altäg. *ir*, lat. *facere*, ital. *fattura*, griech. *dromena*.

[3] Harrison, Themis, 43: „Pre-done or re-done." Ein *dromenon* ist, sagt Marett (Faith, hope and charity, 9), „not the thing that the worshipper really wants to do, but merely a prefiguration or pretence of it. Considered therefore in itself, it is a nugatory kind of acting, a beating of the air."

[4] Vgl. G. Mensching, Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche, 1925, 26.

daß das Kostüm und die Maske im kultischen Handeln unentbehrlich sind. Selbst die Reformation machte aus der Gelehrtentracht Luthers wieder eine Amtstracht. Wer je im Ornat, sei es nur im einfachen Talar eines evangelischen Geistlichen, amtiert hat, weiß, daß die Kleider den Mann machen, oder vielmehr einem den Mann ausziehen, so daß nur der *Minister*, der *Diener* übrigbleibt. In noch weit stärkerem Maße gilt das von der *Maske*. Die Maske macht den kultisch Handelnden zum *Vertreter* (§ 25 ff.). In den Maskentänzen so mancher primitiver Völker *re-präsentieren* die Tänzer im buchstäblichen Sinne die Dämonen oder Götter und das Ereignis, das vorgeführt wird; d. h. sie stellen jene von neuem dar, dieses machen sie aufs neue gegenwärtig; sie *sind* die Geister oder Dämonen, und das Ereignis *findet* wiederum statt (LÉVY-BRUHL, Nature, 134 f.)[1]. Wenn die Herleitung des Wortes *persona* von etruskisch *φersu* richtig ist, so deutet auch das auf denselben Sachverhalt: die Masken sind dann Tote oder Totengötter, der Name des Toten wurde zu demjenigen der Maske[2].

Ein altägyptischer Text läßt den Toten, d. h. faktisch den Totenpriester, den Gott also anreden: „Wer spricht, spreche was ist, spreche nicht, was nicht ist; der Abscheu des Gottes ist das lügenhafte Wort. Begrüße(?) ich dich (also), so sage nicht, daß ich es bin. Denn ich bin dein Sohn, ich bin dein Erbe“ [3]. Der Tote geht den Gott an in seiner Qualität, amtlich. Er ist es nicht, der redet, sondern seine „Maske“. So ist es nicht der Priester, der im christlichen Kult handelt, sondern die Kirche, und auch diese bloß als Leib Christi.

2. Die heilige Handlung ist also Dienst. Aber im Dienst bewegt man sich. Der Körper erhält einen rhythmischen Schwung. Der Mensch, der „begeht“, tanzt. „In der ganzen Welt tanzt der primitive Mensch, wenn wir beten und lobpreisen würden“, sagt Jane Ellen Harrison[4]. Der *Tanz* ist also nicht eine ästhetische Beschäftigung, die neben anderen Betätigungen exi-

---

[1] Vgl. G. van der Leeuw, Pia fraus (Mensch en Maatschappy, 8, 1932; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953).

[2] F. Altheim, AR 27, 1929, 48 ff. Ein analoger Fall ist *larva*, d. h. Spuk und Maske.

[3] Pyramidentexte (Ausg. Sethe), 1160.

[4] Epilegomena to the History of Greek Religion, 1921, 12.

stiert[1]. Er ist Gottesdienst; er bringt Macht hervor. Der Bewegungsrhythmus hat zwingende Kraft. Das gilt auch noch für uns, wo es sich um den erotischen Tanz handelt. Der Tanz ist das Aphrodisiakum *kat' exochén*, in gröbster, wie in feinster Form. Aber er ist nicht auf die Liebesmacht beschränkt; er ist dem primitiven Menschen Arbeit und Genuß, Sport und Kult zugleich. Im Tanz ordnet sich das Leben zum mächtigen Rhythmus, im Tanz kehrt das Leben in seine mächtige Urbewegung zurück. So kann man sich alles Mögliche „ertanzen", vom täglichen Brot an bis zur himmlischen Seligkeit. Es gibt Liebes-, Kriegs- und Jagdtänze. Sie stellen das erwünschte Ereignis, Liebesvereinigung, Kriegs- und Jagdglück, *in actu* dar. Es gibt aber auch Tänze, die unserem Ermessen nach, rein ökonomischer Natur sind. Bei den mexikanischen Indianern ist tanzen gleich arbeiten. Wird die Ernte eingeholt, so bleibt einer zu Hause und tanzt den ganzen Tag, damit die Ernte gelinge. Er setzt die Lebensmacht in Bewegung. Die Festzeit der Kagaba-Indianer heißt „Zeit der Arbeit" und besteht aus einem viele Tage dauernden, sehr anstrengenden Tanz (PREUSS, Geist. Kultur, 82 ff. — Tod und Unst., 33). Dieser ökonomische Tanz ist aber auch wieder kein Geschäft; vielmehr ist er Kult, denn die heilige Lebensmacht wird „begangen", in Bewegung gesetzt (vgl. VAN DER LEEUW, Tanz, passim; LÉVY-BRUHL, Nature, 120; OESTERLEY, 2). Als einen charakteristischen Typ des kultischen Tanzes muß man den Reigen erwähnen, der sich um einen Gott oder ein Götterbild bewegt, wie ihn z. B. die Mänaden um Dionysos als Mensch-Baum tanzten, den Reigen der Musen um Apollo, der Mädchen um Krischna oder den Tanz der Frauen um einen ithyphallischen Mann auf einer berühmten Felszeichnung in Spanien (SACHS, Weltgesch. 46). Der Tanz ist also ursprünglich kultischer Art, und wo er rein zum Vergnügen geübt wird, sind die kultischen Elemente ausgemerzt worden. Man ertanzt sich ja auch „geistige" Güter. In den Mysterien war der Tanz ein Hauptausdrucksmittel[2]. Und die armseligen

[1] In diesem Abschnitt unseres Werkes streifen wir fortwährend die Phänomenologie der Kunst, sowie Themen, die sich auf der Grenze zwischen Kunst und Religion bewegen. Eine Beschreibung dieser Phänomene siehe G. van der Leeuw, Wegen en Grenzen, Studie over de verhouding van religie en Kunst [2], 1948.

[2] Lucian, De saltatione.

Indianerstämme Innerbrasiliens haben immer wieder versucht, in endloser Wanderung an die Küste zu kommen und durch angestrengtes Tanzen und Fasten so leicht zu werden, daß sie aus dem Tanz direkt in den Himmel gelangen könnten (PREUSS, Tod und Unst., 5). Ja, die himmlische Bewegung selbst gilt als Tanz, noch dem Christentum, und die irdische Seligkeit als Nachfolge derselben: *quid beatius esse poterit quam in terra tripudium angelorum imitari*[1]? (VAN DER LEEUW, passim).

Die Bewegung der Begehung ist aber zweifacher Art. Erstens wird die Macht konzentriert, beschränkt, befestigt und erhöht durch die Ordnung des Rhythmus. Zweitens wird in rückläufiger Bewegung die überflüssige Macht losgebunden, weggeworfen. Man „ertanzt" sich Mächtigkeit, oder man tanzt die überschüssige Macht von sich fort. Die zweite Art der Bewegung findet sich im ekstatischen Tanz oder besser im Tanz, sofern er ekstatisch ist (fast immer in einem gewissen Grad). Der tanzende Dionysos und die tanzenden Satyrn und Mänaden der griechischen Vasenbilder geben ein prächtiges Idealbild dieses ekstatischen Tanzes, der übrigens bei recht vielen Völkern heimisch ist. Tanz und mystisches Sich-selbst-verlieren, Tanz und ekstatischer Taumel sind so enge verbunden, daß der Tanz sogar zum Sinnbild der mystischen Gotteseinigung werden kann. Wie Dschelladeddin Rumi sagt: „Wer die Macht des Tanzes kennt, wohnt in Gott, denn er weiß, wie die Liebe tötet" (VAN DER LEEUW, Tanz, 50 u. passim).

Bewegung und Gegenbewegung machen zusammen den *dramatischen Charakter* des Dienstes. Aller Kultus ist Drama; Macht wird gesammelt, Macht wird abgestoßen. Oder, in der Sprache der Willensreligion: Gott kommt zum Menschen, der Mensch naht zu Gott. Das heilige Spiel (*sacer ludus*) stellt den Vorgang dieser Begegnung, das Sich-nähern und Sich-fliehen dar. Man findet es in den Begehungen aller Völker, sei es in der Form einer tatsächlichen Aufführung des Ereignisses (so in den Maskentänzen, den heiligen Schauspielen der Mysterien), sei es in der Form des Symbols (in der Liturgie). Das klassische Beispiel der beiden Formen bieten die eleusinischen Mysterien, in denen der heilige Vorgang bald unter der rein dramatischen Form der

[1] St. Basilius, Epist. II, ad Greg. Vgl. P. Verheyden, De Maagdendans (Handel. van den Mechelschen Kring van Oudheidkunde, Letteren en Kunst, 27, 1922).

Anthologie und der *Harpage* der Persephone, der *Plane* der Demeter, bald unter der symbolisch-dramatischen Form der unter Schweigen abgemähten Ähre dargestellt wird. Die christliche Kirche verbannte die Aufführung in die nur halbkirchlichen mittelalterlichen „Mysterien", während im Kult ausschließlich die symbolisch-sakramentale Form herrscht [1].

Die Beteiligung am dramatischen Dienst ist selbstverständlich nie ein bloßes Zuschauen oder Zuhören. Die ganze Gemeinde spielt aktuell oder virtuell mit, sie partizipiert an der Begehung. Das zeigt sich am deutlichsten in den sog. *Scheingefechten*, wie sie z. B. im alten Ägypten im Osiriskult zwischen den Anhängern des Gottes und seines Gegners Seth, aber auch in Griechenland und Rom üblich waren und es im Volksbrauch zum Teil noch heute sind [2]. Das Element der Darstellung *in actu*, der Wiederholung, deutet Piganiol sehr gut, indem er als Zweck der Spiele „die Erneuerung der Toten, der Götter, der Lebenden, und der ganzen Welt" ansieht [3]. *Ludorum primum initium procurandis religionibus datum*, sagt Livius [4]. Der Wettstreit in den Spielen (Kristensen) ist immer ein Abbild der Lebenswette, des Kampfes zwischen Leben und Tod. Die zwei Wettbewerber (in den *catervae* die beiden Parteien) führen das Spiel der Mächte und die endgültige Entscheidung auf [5] (Usener, Heilige Handlung).

Die *Prozession* endlich ist ein elementarer Tanz und bezweckt

[1] Über die ägyptischen Mysterien siehe Sethe, Dramatische Texte, und A. de Buck, Egyptische dramatische teksten (Ex Oriente Lux, Meded. en Verh., I, 1934, 55 ff.): die dramatische Aufführung wiederholt sakramentell den Sieg des Gottes über den Tod. Die Forschungen über Ras Schamra haben uns ein vollständiges liturgisches Drama geschenkt, worin sich ein Kampf zwischen einem alten und einem neuen Gott abspielt, mit einem Trauergesang, mit einer „queste" einer Göttin quer durch die Wüste usw.; kurz, ein wahrhaftiges libretto eines *sacer ludus*. Siehe René Dussaud, Les découvertes du Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament, 1937; Joh. Friedrich, Ras Schamra, 1933; Th. H. Gaster, An ancient semitic mystery-play (S M 10, 1934), 156 ff.; Jan P. Lettinga, Oegarit, 1950.

[2] Vgl. über Ägypten: Sethe, Dramatische Texte; Griechenland und Rom: A. Piganiol, Recherches sur les Jeux romains, 1923; – Kristensen, Livet, 221; Spelen, passim. – Usener, Heilige Handlung, 435.

[3] A. a. O., 149. [4] VII, 3.

[5] Vgl. für die Volksbräuche u. a. I. von Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 60. – E. K. Chambers, The mediaeval Stage I, 1903, 149 ff.

die Mobilisation der Kultgemeinde, d. h. des heiligen Gemeinen, die Aktivierung der Macht. Jede Prozession ist gleichsam Sakramentsprozession, indem sie ein Heiliges in Bewegung setzt und seine Mächtigkeit über einen gewissen Umkreis verbreitet. Der im Allerheiligsten beschlossene Segen breitet sich in der Sakramentsprozession, wie sie die römisch-katholische Kirche kennt, „über Dorf und Stadt, über Feld und Flur" [1]. Die Prozession ist aber an das Sakrament im eigentlichen Sinne (§ 52) nicht gebunden. Es kann auch ein anderes Mächtiges umhergetragen werden; in vielen Volksbräuchen ist es ein nacktes Mädchen *(ritus paganus)*; im griechischen Methana führte der Bauer eine menstruierende Frau im Obstgarten herum [2]. Die Prozession ist grundsätzlich ein Umgang, es sei, daß sie durch das Dorf, die Stadt, herumzieht, es sei, daß sie um einen Gegenstand, einen Acker, ein Haus usw., einen faktischen Kreis zieht. Sie beschränkt und konzentriert Kraft, andererseits kann sie unheilvollen Kräften wehren. Der altrömische Umgang der *ambarvalia* geschah *pro frugibus* [3]. In Schwaben galt die Verlesung des Evangeliums zu Pfingsten an den vier Ecken der Dorfwiese als „Wettersegen" [4]. Bei den in gegebenen Jahreszeiten veranstalteten Umgängen besteht das in Umlauf gebrachte Machtobjekt in nichts anderem als in den Gaben, die man erbittet und die, einmal in Verwahrung, Früchte bringen sollen. Als Beispiel: die griechischen **ἀγερμοί**, mit der Eiresione, in den Schwalbenprozessionen von Rhodos und Delos (*χελιδονίζειν*) [5]. Das Umgehen kann auch bedrohliche Bedeutung haben: die Macht wird in einen Kreis gebannt, um zu zerstören; beim siebenten Umgang ist die Stadt Jericho dem Banne verfallen.

3. Wir berühren hier das Gebiet der Phänomenologie der Musik [6]. Es gibt keinen Kult ohne Musik. Die Musik ist anfangs

[1] Heiler, Katholizismus, 177.

[2] Nilsson, Grek. Rel. Hist., 94 f.

[3] Macrobius, Sat., 3, 5, 7: *pro frugibus facere.*

[4] Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr, 189.

[5] P. Saintyves, Rondes enfantines et quêtes saisonnières. Les Liturgies populaires, 1919. — A. Dieterich, Sommertag, in Kl. Schriften, 1911, 324 ff. — In diesem Almosensammeln finden wir Spuren von Männerbünden (Marianne Panzer, Tanz und Recht, 1938, 75 f.). Siehe auch die griechischen Bukoliasten, die Glück (*ἀγαθὰ τύχα*) und Glücksbrot (*ὑγιεία*) bringen. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., I, 118. — Idem, Greek popular religion, 30.

[6] Siehe van der Leeuw, Wegen en Grenzen, Kap. 6.

Rhythmus, d. h. eine Wiederholung innerhalb eines gegebenen rituellen Rahmens; dann ist sie Melodie, zuerst als Gesang, als verstärktes, mächtiges Wort. Der Tanz ist, wie der *Ludus sacer*, immer von Musik oder mindestens von einem Rhythmus begleitet, und dasselbe gilt für den Kult. Eine einzige Religion kann die Musik verleugnen, nämlich die Religion des „Nein", des Nichts (§ 98): der Buddhismus des südlichen Indiens hat die Musik im Kult abgeschafft.

4. Aus der heiligen Handlung, dem Dienst an der Macht, entwickelt sich einerseits die *Liturgie*, andererseits das *Drama*. Letzteres gehört in die Phänomenologie der Kunst[1]. Die Liturgie ist aber niemals ganz Wortliturgie, sie bleibt immer dramatische Handlung. Schon die ältesten ägyptischen Liturgien, die wir besitzen, tragen einen dialogischen Charakter und wurden dramatisch verwirklicht[2]. Und auch in der christlichen Kirche ließ sich lange Zeit keine scharfe Grenze zwischen dramatischer und liturgischer Handlung ziehen. Die Weihnachts- und Osterspiele erwuchsen aus der Liturgie. Der dialogische Ostertropus *Quem quaeritis?* ist noch ganz Liturgie. Das Ostergrab und das *praesepe* mit der Sitte des „Kindlein Wiegens" sind Reste des Dramas in der Liturgie. Ähnlich die *elevatio crucis*, die den Charakter einer dramatischen Mysterienfeier trägt[3].

Auf die Dauer aber hat die Liturgie die Tendenz, sich immer mehr auf das sakramentale Wort, das Sakrament und die *sacramentalia* zu beschränken. Die Kirche erlebt alljährlich in ihrem Festkalender die ganze *vita Domini*, die Geschichte des Heils. Aber sie führt diese nicht auf. Sie begnügt sich mit einer Wiederholung in den Mächtigkeiten des Worts, der Sakramente und der *sacramentalia*. Maßgebend für alle Liturgie bleibt aber die Idee der *Wiederholung*. Man dient der Macht, indem man sie aktuell stellt; man vertritt sie, indem man sie gegenwärtig setzt. Aller

---

1 Vgl. zur Genealogie des Dramas H. Reich, Der Mimus, 1903. – G. van der Leeuw, Wegen en Grenzen, studie over de verhouding van religie en kunst[2], 1948, Kap. 2.

2 Erman, Denkmal memphitischer Theologie. – Sethe, Dramatische Texte.

3 Chambers, Mediaeval Stage II, 20 ff., 42 ff. – H. Brinkmann, Xenia Bonnensia, Festschrift 1929, 109 ff. – Siehe eine ägyptische Parallele zum *quem quaeritis:* de Buck, Egypt. dramatische teksten, 57. Vgl. Jos. Smits van Waesberghe, Muziek en drama in de Middeleeuwen, 1942.

Dienst ist ein immerwährendes Dacapo. Entweder die Macht wird vom Menschen heraufbeschworen oder sie erneuert sich selbst; oder aber der Wille, als welcher die Macht erkannt wurde, macht schöpferisch alle Dinge neu.

5. Der Dienst hat die Aufgabe, das Gleichgewicht zwischen den Mächten, insbesondere zwischen der Macht des Menschen und den anderen herzustellen. Darum nimmt man, sobald es offenbar wird, daß das Gleichgewicht gestört ist — wie es bei einer Katastrophe der Fall ist — sogleich zu rituellen Maßnahmen Zuflucht: außerordentliche Sühneopfer, Gebete, Einführung eines neuen Kults usw. Vor allem haben die Römer im Verlauf der langen Geschichte ihrer Religion Sorge für die Stabilisierung dieses Gleichgewichts getragen. Die letzte Verwahrung des römischen Heidentums gegen das siegreiche Christentum kam aus dem gleichen Geist [1]. Dieser Geist aber fehlt in keiner Religion, und er beschränkt sich nicht auf den Kult. Die einzige Ausnahme bildet die Religion Israels. Das im Buch Hiob gestellte Problem geht gänzlich auf die Idee von der Erhaltung des Gleichgewichts zwischen Gott und seinem Knecht zurück. Dieses Gleichgewicht nun wird von Gott selbst gebrochen. Und dieser Bruch findet seine Bestätigung und Erhebung ins Absolute im Neuen Testament. Hier hat Gott, indem er selbst in die Welt einbricht und seinen Willen offenbart, dem Menschen zu dienen und in sein verwesliches Fleisch einzugehen, jede Hoffnung auf sichern Bestand des Gleichgewichts zunichte gemacht. An die Stelle des Gleichgewichts tritt die Gnade. Also hat Gott die Welt geliebt . . . [2].

§ 54. DIVINATION.

L. Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, 1922. – R. Thurnwald, Orakel (Lexikon der Vorgeschichte s. v.).

1. „Durch *Orakel* wendet sich ein Befrager an höhere Mächte in der Absicht, von ihnen durch Zeichen Weisungen für sein oder anderer Handeln zu empfangen“ (Thurnwald). Das Befragen geht aber zunächst auf die Lage der Macht, auf die *Ge-*

---

[1] Symmachus, Relat. (Seeck), III, anläßlich des berühmten Prozesses um den Siegesaltar.

[2] Vgl. G. van der Leeuw De verhouding van God en mensch vroeger en nu², 1942.

legenheit. Der Mensch, der im Zweifel ist, welchen Weg er einschlagen soll, versucht die Gelegenheit zu erfahren. Die Vorhersagung der Zukunft besorgt die Divination deshalb erst in zweiter Linie. Der Befrager will nicht wissen, was sich ereignen wird, er will wissen, daß geschehen wird, was er sich wünscht (LÉVY-BRUHL, Mentalité, 143 ff.). Die Zeichen, die er sieht und deutet sind zugleich Ursachen des Geschehens, sie sind Zeichen, daß eine Macht hier oder dort am Werke ist. Die Buschmänner lassen sich eine ungünstige Antwort des Würfelorakels nicht gefallen; sie befragen die Würfel so oft, bis sie ihnen sagen, was sie zu hören wünschen [1]. Dasselbe tun unsere ganz jungen Kinder auch, wenn sie in einem Spiel nicht den erwünschten Erfolg haben. Das heißt: es handelt sich nicht um ein abstraktes Vorherwissen einer gleichgültigen Zukunft; vielmehr um die Erforschung der Lage der Macht, solange bis man den günstigen Ort und die rechte Zeit ausfindig gemacht hat. Die Macht, die im Kult begangen wird, soll in der Divination erforscht, erraten werden. Die Divination setzt also voraus, daß es keinen Zufall gibt. In Äquatorialafrika trifft der Blitz eine Hütte und tötet einige Personen: unter ihnen befindet sich ein Schuldiger [2].

Diese Erforschung der Gelegenheit, welche bald einen nüchternen, fast wissenschaftlichen, bald einen mehr ekstatischen Charakter trägt [3], kann natürlich nicht das ganze Weltall befragen. Sie muß sich einen Ausschnitt, gleichsam einen Grundplan desselben aussuchen, und tut dies in scheinbar willkürlicher, aber in Wirklichkeit streng methodischer Weise. Die chinesischen Wind- und Wassermänner *(fung-schui)* haben die Aufgabe, den „Einklang des menschlichen Lebens mit der Natur“ zu sichern; sie sollen die rechten Tage *(Tagewählerei)* und sonstige Bedingungen aller wichtigen Handlungen ausfindig machen. Ein eigenes „Amt für die gehorsame Übereinstimmung mit dem Himmel“ ist dafür verantwortlich. Hausbau, Ackerbestellung, Grabanlage usw. sollen nach Zeit, Ort und „Gelegenheit“ überhaupt genau bestimmt werden. Das ganze Los der Menschen,

---

[1] L. Lévy-Bruhl, Quelques remarques sur la divination dans les sociétés primitives, 85.

[2] L. Lévy-Bruhl, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, 1931, 31.

[3] So unterschied schon Plato, Phaedrus, 2446, c. 22, Oionistik und Mantik. Vgl. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., I, 153.

z. B. des in einem Hause geborenen Kindes, hängt von der getreuen Erfüllung der Bedingungen ab [1]. Die Wissenschaft dieser Divinatoren hat eine sehr umfassende Basis. Weniger universell war die *Augurenwissenschaft* der Römer. Der *augur* ist ein „Mehrer", einer, der gedeihen macht (vgl. *augustus*). Er ist zunächst *auspex*, d. h. einer, der den Flug der Vögel beobachtet; dann deutet er auch andere Himmelszeichen. Eine Staatshandlung kann nur *auspicato* geschehen. Um die Zeichen deuten zu können, muß ein Ausschnitt aus der vorhandenen Wirklichkeit gemacht werden: das geschieht, indem eine Örtlichkeit, ein *locus liberatus et effatus* wird, d. h. „durch Anwendung bestimmter Worte von ihrer Umgebung losgelöst und gegen diese abgegrenzt", *fando exempta*. Dieser Ort, ein Viereck, heißt *templum* und ist also im buchstäblichen Sinne ein „Ausschnitt" der gegebenen Wirklichkeit, in und an welchem die „Gelegenheit" erforscht wird [2]. Die alte Formel für das Königsaugurium konstatiert ausdrücklich, daß es sich handelt um das *fas* [3].

Divination ist also mehr als eine bloße Befriedigung der Neugier oder Versicherung des Erfolgs. Man kann ja keinen Schritt im Leben tun, ohne daß man die Gelegenheit kennt und weiß, ob man durch sein Handeln Mächte — und welche Mächte — in Bewegung setzt. Im römischen Staat bezeichnen die *auspicia* den Punkt, an dem sich menschliche und göttliche Autorität berühren, sie bilden die Grundlage des politischen Handelns [4]. Manche primitiven Völker tun überhaupt nichts ohne Divination. So die Dayak. „Im Felde hängen alle Bewegungen dieser

[1] Gute Beschreibung bei J. Witte, Die ostasiatischen Kulturreligionen, 62. – Vgl. C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen I, 1921, 44 ff. — H. Hackmann, Chineesche Wijsgeeren I, 1930, 75. Ein Chinese, der später Vizekönig von Kwantung werden sollte, schlägt bei der Nachricht, daß soeben ein Anderer zum Präsidenten von Formosa ernannt worden sei, mit der Faust auf den Tisch und ruft entrüstet: wie konnten sie es wagen, ihn statt meiner zu wählen, wo doch der *fung-schui* der Gräber meiner Vorfahren so viel besser ist als der der seinigen! Duyvendak, China tegen de Westerkim³, 151.

[2] Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 523 ff.

[3] Livius I, 18, 7.

[4] Eine große Bedeutung kommt auch in dem Kampf zwischen Patriziern und Plebejern dem Argument zu, das den Plebejern die erbliche „Macht", die *auspicia* zu befragen, verweigert. Titus Livius, VI, 41. Vgl. Ortega y Gasset, Geschichte als System. Über das römische Imperium, 1943, und unsern § 33, 3.

Dayak von den Anzeichen ab. Man kann weder weitergehen noch sich zurückziehen, weder angreifen noch die Lage wechseln, solange die Auguren nicht gesprochen haben. . . . Ein mir bekannter Häuptling blieb sechs Wochen in einer Hütte, von seinen Soldaten zurückgehalten, und darauf harrend, daß das Gezwitscher der Vögel von der rechten Seite kommen würde . . . Man glaubt, daß der weiße Anführer einen Vogel und einen glückbringenden Zauber besitzt, eigens um sein Fortschreiten zu überwachen. Die Dayak haben ein großes Zutrauen zu ihm. ,Du bist unser Vogel, sagen sie, dir wollen wir folgen'" (LEVY-BRUHL, Fonctions, 339, nach Brooke). Die Korrespondenz zwischen Wirklichkeit und Wirklichkeitsausschnitt, z. B. Sternhimmel, Vogelflug, Tiereingeweide, ist scheinbar ganz willkürlich, geht aber zurück auf die allgemeine Anschauung, daß alles mit allem zusammenhängt, alles an allem partizipiert. Man kann die Mächtigkeit des Einen im Andern finden. Es gibt kein im eigentlichen Sinne „Anderes", sowie es keinen Zufall gibt (LEVY-BRUHL, Nature, 31). Das Eingeweide ist eine Art Mikrokosmos, auch dort, wo es kosmologische Vorstellungen von der Art der sog. „altorientalischen Weltanschauung" nicht gibt. Auf der Insel Talaut (Indonesien) opfert man vor der Niederkunft der Frau Hühner und Schweine, um aus deren Eingeweide die Zeichen zu deuten; sind diese günstig, so freut man sich; sind sie ungünstig, so opfert man aufs neu, um die Geister umzustimmen, d. h. um die „Gelegenheit" besser zu realisieren [1]. Wie die Leberschau in Babylonien zu einer Wissenschaft auswuchs, ist bekannt [2]. — Auch erübrigt sich, auf die Astrologie einzugehen, deren Wesen wir in § 7 schon angedeutet.

Eines Wortes für sich bedarf noch die Divination durch das *Wort*. Ein alter Wahrsager der Thonga (S.-Afrika) bringt seinen Ausschnitt der Wirklichkeit (ein System von Knochen, in wel-

[1] H. J. Stokking, Mededeelingen vanwege het Ned. Zendelinggenootschap, 63, 224. Die *omina* sind nicht wirksam *per se*. Man muß sie annehmen: *accipio omen*. Weist man sie zurück, so sucht man sie lächerlich zu machen. In der Nacht, die seiner Ermordung vorausging, hatte Hipparch einen schlechten Traum. Er verwarf ihn, vergeblich versuchend, die Verkettung von Vorbedeutung und Ereignis zu durchbrechen. Wenn wir wieder umkehren, weil uns eine Katze quer über den Weg läuft, dann brechen wir die Verkettung und wehren das *omen* von uns ab. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., I, 154.

[2] Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens II, 213 ff.

chem jeder Knochen eine bestimmte Bedeutung hat: Schafsknochen ist Häuptling, Ziegenknochen ist Untertan usw.) in direkten Vergleich zur Bibel: „Ihr Christen glaubt an eine Bibel; unsere Bibel ist besser als eure: es sind die Orakelknochen" (THURNWALD). Das heißt: Dingsystem gegenüber Wortsystem. Das Wort wird mächtig, sobald das Ding Ding geworden, d. h. entmächtigt ist (§ 3). Eine besondere Kraft kommt dem geschriebenen Worte zu. Bekannt ist das willkürliche Aufschlagen der Bibel und die orakelhafte Deutung des so gefundenen Textes. In ähnlicher Weise schlug man schon im Mittelalter den Vergil auf *(sortes virgilianae)* [1].

Eine andere Art der Mächtigkeit bekommt das Orakelwort, wenn es ekstatischer Art ist. Die Pythia gehört zu den Enthusiasten (§ 29). Ursprünglich weissagt sie am Tage der Epiphanie des Gottes (Apollo); die Dünste, welche aus dem Erdspalt, über dem ihr Dreifuß steht, aufsteigen, bringen sie in Verzückung (VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 94 ff.). Weitere Ausschnitte der Wirklichkeit, aus denen man die Gelegenheit erfahren kann, sind die Träume (z. B. das antike Traumorakel des Trophonios [2]) und das Los.

2. Das Wort, soweit es in den Orakeln Verwendung findet, ist kein verständliches Wort. Das ist natürlich, wo es, wie in der ekstatischen Mantik, im Rausch erteilt wird. Aber auch das Vergil- oder Bibelwort, wenn es orakelhaft benutzt wird, führt, obwohl es an sich einen verständlichen Sinn hat, nicht in einen sinnvollen Zusammenhang ein, sondern ermittelt bloß die Gelegenheit. Eine eigentliche Weisung erhält das Orakel, gleichgültig, durch welche Mittel es befragt wird, erst durch die *Deutung*. Die Pythia durfte rasen, ihre Exegeten aber, die *Hosioi* oder „Theologen", waren vernünftig genug [3]. Die Sibylle durfte „rasenden Mundes Ungelachtes und Ungeschminktes und Un-

[1] J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien II [12], 1919, 197. Zwei Verdächtige beschließen die Flucht, weil sie Aen. III, 44 aufgeschlagen: *heu fuge crudeles terras;* vgl. die ausführliche Schilderung bei Rabelais, Pantagruel III, 10, der freilich meint. „Je ne veulx toutesfoys inferer que ce sort universellement soyt infaillible, affin que ne y soyez abusé." Ein mit einer Bibel und einem Schlüssel erhaltenes Orakel: van Lier, Djoeka's, 199.

[2] Ausführliche Beschreibung bei Samter, Religion der Griechen, 40 f.

[3] Plutarch, De def. orac. 15. – Nilsson, Grek. Rel. Hist., 216.

gesalbtes reden, weil der Gott sie trieb"[1], die sibyllinischen Bücher haben in der antiken Religionsgeschichte eine ganz vernünftige Rolle gespielt. Das berühmte Amonsorakel, das dem großen Alexander zuteil ward in der Großen Oase, war religiöspolitischer Art; der Gott, der den Mazedonen als seinen Sohn begrüßt, tut damit, was er schon so oft beim Wechsel der Dynastien in Ägypten getan: er treibt eine ganz vernünftige, allerdings religiös begründete Politik[2]. So läßt es sich verstehen, daß die Orakel in vielen Fällen eine große kulturelle Bedeutung gehabt haben, sei es auf religiösem, auf politischem oder ethischem Gebiet. Insofern ist das Orakel vorbildlich für die Beziehung zwischen Offenbarung und Kulturleben (§ 86, 2). Die hebräische *tora* wuchs aus den Orakeln, den „Befragungen Jahwes" heraus. Die Bedeutung des delphischen Orakels für die griechische Kultur läßt sich kaum überschätzen. Die alten Gesetzgeber erbaten die Sanktion des Orakels für ihre Arbeit[3]; die religiösen Strömungen der verschiedenen Epochen, u. a. Dionysosdienst und Heroenverehrung stehen unter delphischem Protektorate[4]; man gründet keine Kolonien ohne Befragung des Orakels, das fast die Funktion eines Emigrationsbüros hat[5]; und die Sklaven dürfen Apollos Heiligtum als Bank benutzen, wo sie ihre Ersparnisse deponieren können, bis sie genug haben, sich freizukaufen[6].

Andererseits bringt die Rationalisierung der Gelegenheitserforschung auch die Gefahr mit sich, daß die Unzulänglichkeit von Methode und Praxis sich unzweideutig zeigen. Sophokles hält nur an Delphi fest, verwirft aber die anderen Orakel[7]. Im zweiten punischen Krieg läßt Marcellus sich in einer geschlossenen Sänfte herumtragen, so daß er keine üblen *omina* sehen kann, — eine merkwürdige Mischung von Observanz und brutaler

---

[1] Heraklit, Fr. 92 (Diels).

[2] G. Maspero, Comment Alexandre devint Dieu en Egypte (Annuaire de l'Ecole prat. des hautes Etudes, 1897). – Ed. Meyer, Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten (Sitz.ber. der preuß. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl., 1928, 28).

[3] Farnell, Cults IV, 198 f.

[4] Ibid., 202 ff. Delphi gleicht, nach Farnell, der Kurie, die Heilige kanonisiert. Vgl. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., I, 595 ff.

[5] Ibid., 200 ff. [6] Ibid., 178 f.

[7] Nilsson, Grek. Rel. Hist., 313.

Skepsis [1]. Mit der Skepsis nahm aber auch, wie das so oft geschieht, die Verinnerlichung und die Versittlichung zu: wo der naive Glaube weicht, stellt sich die Gesinnungsmoral ein. Die Philosophen des vierten Jahrhunderts wenigstens schrieben dem delphischen Orakel dieselbe Gesinnung zu, die aus dem Gleichnis vom Scherflein der Witwe spricht: es zieht das einfache Getreideopfer des Arkadiers der protzigen Frömmigkeit des Asiaten vor [2]. Berühmt ist die von Herodot überlieferte Geschichte des Glaukos, der ihm anvertrautes Gut veruntreut hat und vom Orakel zu wissen begehrt, ob er dieses mittels eines Eides in seinen unangefochtenen Besitz bringen soll. Die Pythia läßt ihn spüren, daß sie alles weiß. Er bereut seine Frage, die Pythia aber sagt: „Gott versuchen sei genau so schlimm als den Frevel verüben" [3] (VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 106).

§ 55. HEILIGE ZEIT.

H. BERGSON, Essai sur les données immédiates de la conscience [19], 1920. – E. CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen II, Das mythische Denken, 1925. – JANE E. HARRISON, Themis, 1912. – E. PRZYBYLLOK, Unser Kalender in Vergangenheit und Zukunft (Morgenland, 22), 1930. – P. SAINTYVES, Les notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion (RHR 79, 1919). – G. VAN DER LEEUW, De zin der geschiedenis, 1935. – Recherches philosophiques, V, 1935—36 (Arbeiten von POIRIER, RUYER, GROETHUYSEN, usw.).

1. Die Begehung spielt sich ab in der *Zeit*. Wir lesen die Zeit vom Zifferblatt der Uhr ab. Das ist aber eine schon zum Raum gewordene Zeit, ein Mischprodukt, das wir „dem Eindringen der Idee des Raums in die Domäne des reinen Bewußtseins" verdanken (BERGSON, 75). Die Räumlichkeit der Zeit bringt ihre Homogeneität mit sich. Wir zählen die Stunden, die Sekunden. Das heißt: wir halten sie für gleiche Dinge. Sie sind aber weder Dinge noch auch gleich, sie werden das erst im Raume [4]. Die

[1] Vgl. W. R. Halliday, Lectures on the history of roman religion, 1922, 145.

[2] Farnell, Cults IV, 210; vgl. R. Herzog, Das delphische Orakel als ethischer Preisrichter, bei E. Horneffer, Der junge Platon I, 1922, 149 ff.

[3] Herodot VI, 86.

[4] Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, 1, 19.

homogene Zeit, die in Stunden, Tagen und Jahren gemessen wird, ist nur ein Symbol der eigentlichen Zeit, der *Dauer* (Bergson, 95, 69). In der Dauer aber hat jeder Augenblick einen eigenen Wert. Auf dem Zifferblatt sehen sich alle Minuten gleich In der Dauer hat jede eine eigene Bedeutung, wie in einer Melodie jede Note einen verschiedenen Wert hat (Bergson, 75 ff.). Ähnlich stellen wir uns den Kreis vor als eine gerade Linie, die unendlich viel Winkel bildet; sie ist aber eine krumme Linie, d. h. jeder Punkt fließt über in den nächsten, einen Winkel gibt es nicht. und die Quadratur des Kreises hat noch niemand gefunden [1].

Eine Zeit ist mithin immer eine bestimmte Zeit, zunächst die gegebene, dann aber die beste Zeit, die Zeit der rechten Gelegenheit, der *Kairos*, die Gnadenzeit. Darum sprechen wir von „heiliger Zeit". Das *Jahr* der primitiven Gemeinschaft z. B. ist keineswegs ein Jahr, wie es im Bürokalender steht. Es hat Wert, es ist ein „Jahr des Heils", es bringt das Leben. Die altgriechischen *Horen* und der *Eniautos* scheinen uns recht abstrakte Wesen; den Griechen aber war „ihre Kraft, ihr Wesen in den Blumen und Früchten, welche sie immer in den Händen tragen" (Harrison, Themis, 185). Das Jahr bringt die Frucht; es ist unlöslich mit dem Heiland (§§ 11, 12) verbunden.

αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν
ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύντατον, οὐδέ τι γαῖα
σπέρμ' ἀνίει· κρύπτεν γὰρ ἐυστέφανος Δημήτηρ [2].

Im Jahre aber hat wiederum jede Jahreszeit eigenen Wert. Der Frühling bringt das Heil, der Winter nimmt es mit sich. Der Frühling ist Epiphanie des Gottes, der Sommer seine *Epidemia*, der Winter seine *Apodemia*. Und in den Jahreszeiten haben auch die Tage, die Stunden eigene Bedeutung. Sie sind günstig oder ungünstig.

Diese Eigenwertigkeit der Zeiten unterscheidet die Dauer von einem traumlosen Schlaf. Allerdings hat das mythische Bewußtsein (§ 82) die Neigung, die Zeit „stillestehen" zu lassen. Das bedeutet dann nicht, daß die Uhr stillesteht, sondern, daß jedes

[1] Vgl. K. Heim, Glaubensgewißheit [2], 81, 70. Siehe die berühmte Stelle von Augustin, Confess., XI, 14: *Quid est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio,* usw.

[2] Hymn. Hom. in Cer. 305 ff. Vgl. G. Dumezil über die „Tugenden der Zeit" in Rech. philos., 246 ff.

Wann gleichgültig geworden ist. Die *Märchen* spielen sich in dieser Zeitlosigkeit ab, in einem ewigen Jetzt oder Dazumal oder Einst. Im Schlosse Dornröschens hat die Bewegung ausgesetzt: der Koch hat die Hand erhoben, um dem Küchenjungen eine Ohrfeige zu versetzen; er wird aber erst zuschlagen, wenn der Zauber gebrochen ist (§ 60) [1]. Dieses Aussetzen der Dauer trägt den religiösen Namen der *Ewigkeit* (§ 88). Beatrice sieht Gott,

da Wo und Wann sich treffen [2].

Die Begehung hat zwar diesen Hintergrund der Ewigkeit, sie selbst aber ist ein Teil der Bewegung der Zeit. Sie ist aber zugleich die Tat des Menschen, der mitten in der Zeit stillesteht, weil er die „Gelegenheit" findet, der sich nicht einfach der Dauer übergibt, sondern die Füße aufstemmt und einen Augenblick sich und die Zeit sammelt. Der begehende Mensch maßregelt sozusagen die Zeit; er versucht sie zu beherrschen. Denn er kann auch hier das Gegebene nicht einfach hinnehmen. Er ist zunächst befremdet, dann besorgt. „Die Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge" (HEIDEGGER, 326). Die Dauer ist der große Strom, der unaufhaltsam weiterfließt. Der Mensch aber, dem die Macht begegnet, muß anhalten. Dann macht er einen Einschnitt, ein *tempus*. Und er begeht eine „heilige Zeit", ein Fest. Damit zeigt er, daß er die Gegebenheit als solche ablehnt und die Möglichkeit sucht [3].

Es ist damit aber auch die Periodizität der Zeit gesetzt. Von Einschnitt zu Einschnitt entrollt sich die Dauer. Und an den Anhaltspunkten zeigt sich die Macht. Sie sind Anfang und Ende, und zwar in dem griechisch-vorsokratischen Sinne des Wortes *ἀρχή*, halb Beginn, halb Wesen (vgl. CASSIRER, 4). Alle Zeit verläuft periodisch. Ein graues Männchen bittet eine Wöchnerin, mit ihm zu gehen; sie kann nicht. Das Männchen entfernt sich weinend: „Nun muß ich wieder hundert Jahre laufen, ehe ich wieder einen passenden Menschen finde" (TOBLER, Epiphanie der Seele, 65). Das Motiv der sich allnächtlich erneuernden Schlacht ist sehr bekannt, u. a. aus der Hilde-Kudrunsage [4].

---

[1] Vgl. G. van der Leeuw, Tyd en Eeuwigheid (Onze Eeuw, 1922).

[2] Dante, Paradiso XXIX, 12: dove s'appunta ogni ubi ed ogni quando.

[3] Über die kultische „Auszeichnung" der Zeiteinschnitte, vgl. CASSIRER II, 138.

[4] Vgl. Fr. Panzer, Hilde-Gudrun, 1901, 328 f.; Parallelen daselbst.

„Les éternités mythiques sont à périodes“ (HUBERT-MAUSS, 196). Dem kann sich sogar die Eschatologie mit ihren tausendjährigen Reichen und sonstigen Perioden nicht entziehen (§ 88). Das *tempus*, der Einschnitt in den Zeitverlauf, ist aber nie die Ziffer der Uhr; er bedeutet den kritischen Punkt, der, durch die Begehung markiert, die Mächtigkeit der Dauer an den Tag bringt.

2. So entsteht der Kalender, nicht der Kalender, wie er im Kontor hängt, sondern der Festkalender; nicht der Kalender des Geschäftsmannes, sondern der „kindliche Kalender“, wie ihn der Dichter Stefan George in rührenden Worten geschildert hat[1]; nicht das „bürgerliche Jahr“, sondern das Kirchenjahr; nicht der Messer der Zeit, sondern die Deutung des in der Zeit erscheinenden Heiles. „Ein Kalender bringt den Rhythmus der Kollektivtätigkeit (lies: der Mächtigkeit) zum Ausdruck und sichert zugleich deren Regelmaß“ (DURKHEIM, Formes, 15). Der altrömische Kalender wurde von den *pontifices* an den Neumonden *(Kalendae)* bekanntgegeben, dann vom *Rex sacrorum* an den *Nonae;* man wußte auf diese Weise, woran sich zu halten in betreff der *dies fasti* und *nefasti*[2]. Der Kalender deutet an, welche Punkte der Zeit Wert haben, Macht besitzen (vgl. HUBERT-MAUSS, 226 f.). Jede Periode, jeder Zeitpunkt hat eigene Individualität, eigene Mächtigkeit[3]. Diese Mächtigkeit lebt nicht von selbst weiter; ihr muß die Begehung helfen. So verstehen wir, was uns im primitiven Gedankengang anfänglich sehr wunderlich scheint: daß die Zeit, deren Fortschreiten uns unerbittlich und selbstverständlich deucht, nicht „von selbst“ fortdauert. Sie hat eben Macht, und an dieser Macht soll etwas geschehen; sie wird nicht „hingenommen“. Der Kalender greift ein. Und natürlich an den Stellen, wo die Macht sich zeigt. So richtet er sich bei den alten Mexikanern nach der Feuererneuerung; das Jahresbündel nannten die Azteken die Periode von 52 Jahren, nach deren Ablauf immer alle Feuer gelöscht und

---

[1] Stefan George, Der kindliche Kalender, in Tage und Taten, 12 ff.

[2] Halliday, Roman Religion, 43. Den Chinesen gilt der – papierne – Kalender, oder einige Kalenderblättchen als Amulett; gegen das Fieber dreht man Pillen aus Kalenderpapier, Clemen, Die nichtchristl. Rel. I, 44.

[3] So allein läßt sich die Personifikation der Zeiten verstehen: Horae, Winter, Jahr, Kirmes usw.; vgl. HUBERT-MAUSS, 200. – W. Liungman (ACTES Ve Congrès, 108 ff.).

neu erbohrt wurden"; gelegentlich einer großen Wanderung bohren die Mexikaner Feuer, „um dadurch bildlich auszudrücken, daß sich ihre Jahre in Chapultepec verknüpft hätten; denn sie hatten noch nicht wieder Feuer neu erbohren können, seit sie von ihren Feinden umringt worden waren" [1]. — Anderwärts, z. B. im alten Rom, fängt der Kalender mit der Ackerbausaison an (auch das Feuer wird in Rom am 1. März erneuert) [2]. — Die Rolle der Gestirnaufgänge, vor allem des Mondaufgangs, ist hinreichend bekannt. — Mit der Mondphase ist die weibliche Regel parallel; die Mächtigkeit am Himmel stimmt zur irdischen Mächtigkeit: „Manche der astronomisch-kosmischen Perioden kamen erst als der sich als entsprechend darbietende symbolische Ausdruck menschlicher Perioden zum Bewußtsein" [3].

Die Ankunft des Heils ist das *tempus kat' exochén*. Das christliche Kirchenjahr ist gleichsam die Wiederholung des göttlichen Lebens; es ist die werterfüllte Zeit, die mit dem Advent anfängt. Es bedeutet aber nicht nur das Heil, es erneuert es auch. Die liturgische Zeit ist übrigens immer dieselbe, heilserfüllte. Sie ist gleichsam eine „Folge von Ewigkeiten" (Hubert-Mauss, 206). Der Tag ist das Bild der Woche, die Woche des Jahres, das Jahr des Weltablaufs. In jeder Zeiteinheit spielt sich dasselbe Heil ab. Das babylonische Neujahrsfest ist die „alljährliche Wiederholung der einstmaligen ersten Weltneujahrsfeier" [4]. In den Stundenwachen der ägyptischen Osirismysterien wird das Leben, Leiden und Sterben des Gottes in jeder Stunde wieder dargestellt; zugleich aber führt auch ihre Gesamtheit die Passion des Gottes auf [5]. — Zu Michaelis beobachtet der nordische Bauer jede Tagesstunde von sechs morgens bis sechs abends; das Wetter jeder Stunde deutet das Wetter jeden kommenden Monats an [6].

---

[1] W. Krickeberg, Märchen der Azteken und Inkaperuaner, 1928, 351, 100.

[2] Fowler, Festivals, 5; Ovid, Fasti III, 137 ff.

[3] Th. W. Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen, 1924, 40 f.

[4] H. Zimmern, Das babylonische Neujahrsfest, 1926, 9.

[5] H. Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien (Denkschr. der kais. Akademie in Wien, LIV, 1910).

[6] Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr, 331 f.

In der Zeit ist eine Umkehr nicht möglich. „Es gibt eine Krümmung, durch die der Osten zuletzt Westen wird, aber es gibt keine Krümmung, durch die das Vorher zum Nachher werden könnte“ [1]. Dennoch kehrt in den meisten Fällen die heilige Zeit wie ein Zeitenring in sich selbst wieder zurück. Die Völker Vorderasiens haben diesen Ring durchbrochen und eine historische Zeit, die gradlinige Zeit eingeführt. „Arischer Zeitsinn mit seinem gänzlichen Fehlen von Chronologie steht somit ganz im Gegensatz zu dem in Genealogien und Regierungsfolgen niedergelegten Sinn für Chronologie bei vorderasiatischen Völkern, der uns so vertraut geworden ist, daß wir uns gar nicht mehr darüber wundern, daß bei uns sogar das größte überzeitliche und überweltliche Ereignis, die Menschwerdung Gottes, auf Jahr und Tag festgelegt und aus der Welt des Mythos in den Bereich der Geschichte heruntergezogen ist“ [2]. Die Geschichte beginnt also in Ägypten, in Persien und vor allem in Israel, wo die Taten Gottes gleichzeitig die großen Geschehnisse der nationalen Geschichte sind [3] (VAN DER LEEUW, Zin der Geschiedenis).

§ 56. FESTE.

O. VON REINSBERG-DÜRINGSFELD, Das festliche Jahr [2], 1898. – M. P. NILSSON, Die volkstümlichen Feste des Jahres, 1914. – KARL KERÉNYI Vom Wesen des Festes (Paideuma I, 1938), 59 ff.

1. Das Fest ist das *tempus kat' exochén*, die aus dem Ganzen der Dauer als besonders mächtig „herausgenommene“ Zeit. An sich kann jede Zeit herausgenommen werden, Festzeit sein. Denn jede Zeit hat eigenen Wert und eigene Mächtigkeit. In diesem Sinne sagt GUARDINI sehr schön (Von heiligen Zeichen,

---

[1] A. E. Eddington, The nature of the physical world, 1928, 83.

[2] H. Lommel, Die alten Arier, 1935, 34.

[3] Ägypten: Der Stein von Palermo, J. H. Breasted, Ancient records of Egypt, I, 1906, 51 ff. Die Einteilung der Geschichte in „Reiche“ datiert schon von Ramses II, H. Ranke, Vom Geschichtsbilde der alten Ägypter, Chronique d'Egypte, 12, 1931. Persien: Beginn der Einteilung der Geschichte in Weltperioden, bei Zarathustra, Lommel, Rel. Zarathustras, 130 ff. Vgl. Evers, Staat aus dem Stein, 17. Über das „älteste Datum der Geschichte“ siehe M. P. Nilsson, Again the Sothiac period, Acta Orient. 19, 1941, 1 ff., und O. Neugebauer, Nochmals der Ursprung des ägyptischen Jahres, ibid., 19, 1942, 138 f.

78 ff.): „Jede Stunde des Tages hat ihren eigenen Ton. Aber drei sind, die sehen uns mit besonders klarem Antlitz an: Der Morgen, der Abend und zwischen beiden die Mittagsstunde. Und sie alle sind geweiht". Der Morgen ist ein Anfang. „Das Geheimnis der Geburt erneuert sich an jedem Morgen." Das Geheimnis des Abends ist der Tod. Die Tagesmitte ist der Augenblick, ist reine Gegenwart. „Du stehst, und alle Zeit versinkt. Die Ewigkeit schaut dich an. In alle Stunden spricht die Ewigkeit, aber dem Mittag ist sie Nachbar. Da wartet die Zeit und tut sich auf." Tages- und Nachtzeit haben verschiedenen Wert; die Römer verrichteten öffentliche Handlungen nur zwischen Sonnenauf- und -untergang. Die Griechen opfern bei Tag und Nacht, aber das nächtliche Opfer gilt denjenigen Mächten, die in der Nacht umgehen, den unheimlichen und mystischen Göttern, den *νυκτιπόλοι*[1]. Die Zeit kann auch aus der mythischen Vergangenheit genommen werden. Man verknüpft dann ein aktuelles Geschehen mit einer Zeit, die sich in fernster Vergangenheit einmal mächtig gezeigt hat. So sprechen die ägyptischen sakralen Texte viel von „jenem Tage", an dem irgendein mythischer Vorfall stattfand[2]. Die Mächtigkeit dieses mythischen „Tages" erstreckt sich bis in die Gegenwart; so erneuert sich die Auferstehung des Herrn an jedem Osterfest, dann an jedem Sonntag, schließlich an jedem Morgen.

Die Bestimmung der herauszunehmenden Zeit ist mithin ein recht wichtiges Geschäft, das in manchen Religionen als Tagewählerei mit Divination (§ 54) zusammenhängt. Die herausgenommene Zeit ist entweder gefährlich oder wohltuend, *nefastus* oder *fastus*. Heilige Zeit ist *tremenda* oder *fascinans* oder beides. Vgl. die „furchtbaren Tage" im jüdischen Gottesdienst (Else Schubert-Christaller, Der Gottesdienst der Synagoge, 1927, 47 ff.). Der Sabbat ist ein Tabutag, an dem das Arbeiten untersagt ist[3]; er ist aber auch ein Tag der Erquickung und Ruhe, und

[1] M. P. Nilsson, Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders (Lunds Universitets Aarsskrift, N. F., Avd. 1, 14, 21), 1918, 17 ff.

[2] Ein Beispiel unter vielen, Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 606: der Tote soll den Gott schützen, „wie der Vater Nun jene vier Göttinnen schützte *am Tage*, da sie den Thron schützten" (unbekannter Mythus).

[3] Die moderne Verfassung der Insel Tonga (Ozeanien) hat den Sabbat als Tabutag eingeführt. Alle Verträge und Dokumente, die an diesem

die nachexilische Observanz hat mit der Schärfe des Arbeitsverbots auch die Süße der Ruhe gesteigert, bis zur schönen Sage, daß am Sabbat sogar die Verdammten in der Hölle ruhen von ihren Qualen [1]. Weihnachten, ursprünglich nicht ein Fest, sondern eine Festzeit, dann die Zwölf Nächte, sind vorbildlich für dasjenige, was das Jahr bringen wird. Es ist eine unheimliche Zeit, in welcher Spuk umgeht, aber auch die schöne Zeit, in der das Licht wächst, *crescit lux*! [2]. — Das griechische Anthesterienfest ist ein Fest der Blüten, zugleich aber eine Art Allerseelen; die Geister gehen um und die Tage sind *μιαραί*, ansteckend, gefährlich [3]. Während der Feste verhält man sich ganz anders, als an gewöhnlichen Tagen. Man zieht die schönsten Kleider an und hält sich von aller Arbeit fern. Bisweilen sind auch die sozialen Bedingungen verändert; die Herren werden Diener und umgekehrt; das geschieht z. B. am Fest der *Saturnalien* [4].

Tag entworfen werden, sind ungültig, und die Regierung erkennt sie nicht an. D. Westermann, Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit, 1940, 250.

[1] Bin Gorion, Der Born Judas VI, 294. Das Thema wurde in der Legende des hl. Georg christianisiert, F. Cumont, RHR., 114, 1936, 33 f. – Über den Sabbat als Ruhetag siehe den prächtigen Gruß vom Vorabend des Sabbat:

„Gehe, mein Freund, der Geliebten entgegen,
Wir wollen die Ruhe empfangen."

Die „Geliebte" und die „Ruhe" sind der Sabbat. Schubert-Christaller, 23. – Als ein Missionar den Eskimo von der Beobachtung der Sonntagsruhe erzählt, „öffnen sich ihre Augen; sie verstehen die Ursache so mancher Unglücksfälle, die sie bisher nie hatten entdecken können" (Lévy-Bruhl, Nature, 20). Sie hatten eben die richtige Zeit nicht „herausgenommen"!

[2] A. Meyer, Das Weihnachtsfest, 1913. – H. Usener, Das Weihnachtsfest I [2], 1911.

[3] Farnell, Cults V, 216 ff.

[4] Ein merkwürdiges Überbleibsel davon findet man noch im „Schmaus der *cadies*", der in Schottland im 18. Jahrhundert gefeiert wurde. Die Diener veranstalten ein großes Mittagessen, zu dem sie die männliche Aristokratie und die Prostituierten Edinburgs einladen. Den Vorsitz führt ein *toastmaster-cadie*. Am Ende der Mahlzeit erheben sich die Diener plötzlich, stellen sich hinter die Stühle ihrer Herren und kehren so in ihren normalen Stand wieder zurück. Der Vorsitz geht auf den Vornehmsten der Herren über, der auch die Zeche zu zahlen hat. Tobias Smollett, The expedition of Humphry Clinker (The miscell. works, XI, 1824, 310.)

Der Kalender ist seinem Wesen nach Festkalender; er bezeichnet die Sonn- und Festtage. So war es schon in der ältesten Zeit Ägyptens, als man auf dem Palermostein eine ganze Festreihe bezeichnete [1]; so war es in Griechenland und Rom [2]. Aber auch unser Bauernkalender ist Festkalender, der die heiligen Zeiten, die Zeit zum Säen und Dreschen, zum Arbeiten und zum Feiern „herausnimmt" (Nilsson, Volkstümliche Feste; Reinsberg-Düringsfeld, Festl. Jahr) [3]. Bei den Primitiven geht die Tagewählerei noch mehr ins Einzelne. „Man gibt sich nicht zufrieden mit Anzeichen: auch der Monat, der Tag, die Stunde, an denen man ein Unternehmen beginnt, sollen glücklich sein oder „fasti". Man weiß, daß die primitive Mentalität die einander folgenden Augenblicke der Zeit nicht als homogen empfindet. Gewisse Perioden des Tags und der Nacht, des Monats, des Jahres usw., haben die Eigenschaft, daß sie einen günstigen oder fatalen Einfluß üben." Für die Dayak hat jeder Tag fünf Zeiten, die für den ersten Tag stets dieselben sind; für den Rest der Woche muß man sie durch Divination immer wieder bestimmen (Lévy-Bruhl, Nature, 18). — Der christliche Kult setzt in seiner Weise bestimmte Zeiten der Nacht und des Tags in Beziehung zur Macht, und verteilt gleichsam das Heilsgeschehen auf die *horae canonicae* und auf die Tage der Woche. Der Tag des Herrn ist der Auferstehungstag, der Freitag Tag der Vorbereitung, an dem gefastet wird usw. Der Hahn verkündet den Tag und das neue Leben, Christus verscheucht den Schlaf und die alte Schuld:

Ales diei nuntius
Lucem proprinquam praecinit;
Nos excitator mentium
Iam Christus ad vitam vocat.

Tu Christe, somnum discute;
Tu rumpe noctis vincula,
Tu solve peccatum vetus,
Novamque lucem ingere [4].

---

[1] Breasted, Ancient Records I, 90 ff.

[2] Fowler, Festivals. – Ovid, Fasti. – M. P. Nilsson, Griechische Feste, 1906. – Id., Kalender.

[3] Weitere Beispiele: Reinsberg-Düringsfeld, Calendrier belge, 1861 f. – Heuvel, Oud-achterhoeksch boerenleven.

[4] Hymnus matutinus des Aurelius Prudentius Clemens. Siehe G. van der Leeuw, Gallicinium, De haan in de oudste hymnen

2. Die Feste fügen sich in einen *Festzyklus*. Das ist nichts Nebensächliches. Denn es liegt in ihrem Wesen, daß sie fortsetzen, hinüberführen[1]. Sie stellen den kritischen Punkt dar, aber nicht nur den Punkt, sondern auch die Begehung, die über den heiklen Punkt hinüberzieht. Feste sind daher nicht bloß Vergnügungen. Primitive Völker fassen sie im Gegenteil als Pflicht und nützliche Arbeit auf. Denn ohne sie würde die Mächtigkeit des Lebens ins Stocken geraten. Und in der Tat, so wie sie sind, bleiben die Dinge unvollkommen. Die Beschneidung macht den männlichen Organismus vollkommen und festigt die Tugenden des starken Geschlechts. Das Fest ist die Vollendung einer Schöpfung, es ist das erkannte und neugestaltete Chaos (CAILLOIS, L'homme et le sacré, 107)[2]. Der Zweck der Feste gilt den südamerikanischen Uitoto für wichtiger als die Festfreude. „Wir tanzen nur auf Grund der heiligen Worte; ohne Grund tanzen wir nicht", sagen sie[3]. Noch in den Ideen des Bauernvolks, die Kirmes betreffend, herrscht dieselbe Anschauung. Es ist die Pflicht des Pfarrers, vor der Kirmes zu warnen, sagt der Bauer aus Gelderland (Niederlande), so gut, wie es unsere Pflicht ist, daß wir hingehen[4]. Und der christliche Festzyklus, der nicht länger natürliche „Früchte" hervorbringt, soll die Gnade in den Herzen der Gläubigen wecken, das geistige Leben nähren (SAINT-YVES, Notions de temps, 94).

Das Fest im Zyklus wird gleichsam zu einem Mikrokosmos des Zeitganzen. Neujahr war für die Juden die Zeit des Gerichts und der Schicksalsbestimmung; der Jahresschluß der Tag Jahves. Jedes Neujahr ist mithin Schicksalswende, jedes Jahr eine Weltgeschichte in der Verkürzung[5]. Im christlichen Kalender

---

der westersche kerk (Meded. Kon. Ned. Akad. v. Wet., Afd. Lett., N. R., 4, 19, 1941; auch in Idem, Deus et Homo, 1953, 151) und Idem, Beknopte geschiedenis van het kerklied², 1948, 51 f.

[1] So heißt es im Oxyr. Hymnus an Isis, daß sie überall Isaea einsetzt und: πᾶσιν τὰ νόμιμα καὶ ἐνιαυτὸν τέλιον παρέδωκας, s. N. Turchi, Fontes historiae mysteriorum, 1930. – B. van Groningen, De papyro oxyrhinchita 1380, 1921, 56.

[2] Der Ursprung des Lebens liegt im Fest, Grönbech, in CHANT.⁴, 573.

[3] K. Th. Preuß, Religion und Mythologie der Uitoto I, 1921, 123.

[4] Heuvel, Oud-achterhoeksch Boerenleven, 322.

[5] P. Volz, Das Neujahrsfest Jahves, 1912, 15 ff.

ist jeder Tag eine *feria*[1]. So dehnt sich die Idee des Festes ins Grenzenlose. Die Zeit, als heilige Zeit, wird gleichsam in jedem Punkte verewigt. So macht sich das Bedürfnis geltend, dem Festzyklus größere Perioden überzuordnen. Diese „großen Jahre" machen den Einschnitt nach längerer Periode. Anläßlich der Königsgestalt sprachen wir schon vom altägyptischen *Sed*fest (§ 13); in Griechenland gab es enneaterische und triteterische Perioden, in Israel nach je fünfzig Jahren ein „Jubeljahr"; in Mexiko eine 52jährige Periode; über das römische *lustrum* haben wir schon gesprochen; ihm fügt sich das *saeculum* an, ursprünglich vielleicht die Zeit der Aussaat, dann das Geschlecht, endlich das Zeitalter. Dieses Zeitalter aber wird zu bestimmten Zeiten „angefangen", man erleidet es nicht, sondern führt es herbei, beginnt eine neue Epoche. Das alte *saeculum* wurde ursprünglich begraben *(saeculum condere)*. Auch hier nimmt der Mensch die Zeit heraus und weigert sich, die Dauer einfach hinzunehmen[2]. Besonders nach einer Periode des Streites und der Mattigkeit empfindet man das Bedürfnis, einen neuen Anfang zu machen[3]. Das großartige Beispiel gab Augustus, als er im Jahre 17 eine neue Ära durch eine Säkularfeier inaugurierte:

Phoebe silvarumque potens Diana,
Lucidum caeli decus, o colendi
Semper et culti, date quae precamur
Tempore sacro[4].

3. Eine ganz andere Bedeutung erhalten die Feste, sobald die an ihnen und durch sie festgehaltene Macht eine historisch sich kundgebende ist. Eins der wichtigsten Daten der Religionsgeschichte ist die Umsetzung der israelitischen Naturfeste in *commemorationes* geschichtlicher Daten, die zugleich Erscheinungen der Macht, Taten Gottes sind. Als das alte mit Tabus verknüpfte Mond- und Frühlingsfest des *Passah* in die Feier der Heilstat Gottes im Auszug aus Ägypten verwandelt wird, fängt etwas gänzlich Neues an. Der Einschnitt in die Zeit ist dann nicht länger beliebig wiederholbar; die Dauer geht nicht länger

[1] H. A. Köstlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1887, 43, 108.

[2] Fowler, Religious Experience of the Roman People, 440 f. – E. Norden, Aeneis, Buch VI[2], 1916, 324. Vgl. zum „großen Jahr" auch Chant. I[1], 120 f.

[3] So im Jahr der Gefahr, 249.

[4] Horaz. Carmen saeculare.

in dem Zyklus der Feste gänzlich auf: Gott selbst macht ein für allemal den Einschnitt, er hält die Zeit auf und verwandelt das bloß Gegebene in Verheißung.

§ 57. HEILIGER RAUM.

H. Nissen, Orientation, 1906/07. — W. F. Jackson Knight, Cumaean gates. A reference of the sixth Aeneid to the initiation patterns, 1936.

1. Vom Raum gilt dasselbe wie von der Zeit. Er ist nicht eine homogene Masse, auch nicht eine Summe vieler Raumteilchen; wie der Zeit die Dauer, so steht dem Raum die *Ausgedehntheit (étendue)* gegenüber (Bergson, Données immédiates, 73). Dem Tiere ist ein Ort nicht ein beliebiger Punkt des Raumes, sondern ein Anhaltspunkt in der Ausgedehntheit der Welt, eine „Stätte", die es wiedererkennt, nach der es sich richtet. Die Teile des Raums haben, wie die Teile der Zeit, einen eigenen und selbständigen Wert (Cassirer II, 112 ff.). Sie sind „Stätten". Zu Stätten aber werden sie, indem sie „herausgenommen" werden aus der großen Ausgedehntheit der Welt. Ein Teil des Raums ist überhaupt kein „Teil", sondern ein Ort, und der Ort wird „Stätte", indem der Mensch sich darauf hinstellt, darauf steht. Er hat die Macht des Orts erkannt, er sucht sie oder meidet sie, trachtet sie zu stärken oder abzuschwächen, aber in jedem Falle nimmt er den Ort als „Stätte" heraus [1]. Ein *locus* wird *liberatus et effatus* (§ 54). An ihm wohnt die Macht. Ein Heiligtum in der Minahassa (Celebes), das aus heiligen Steinen besteht, unter denen man die Bretter begraben hat, welche die Vogelstimmen vorstellen sollen, die bei der Gründung des Dorfes vernommen worden sind, nebst einigen „geschnellten" Menschenhäuptern, heißt „Das Heil und die Kraft des Dorfes" [2].

---

[1] „Die Heiligung beginnt damit, daß aus dem Ganzen des Raumes ein bestimmtes Gebiet herausgelöst, von anderen Gebieten unterschieden und gewissermaßen religiös umfriedet und umhegt wird." Cassirer, II, 127. Über den subjektiven Charakter des Raums vgl. L. Binswanger, Das Raumproblem in der Psychopathologie (Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 145, 1933), 601 ff. Man wird auch an Goethe, Die natürliche Tochter, II, 2, erinnert:

O Gott, wie schränkt sich Welt und Himmel ein,
Wenn unser Herz in seinen Schranken banget!

[2] Adriani, Animistisch Heidendom, 33 f.

Man kann den heiligen Raum auch so definieren: heiliger Raum ist ein Ort, der zur Stätte wird, indem sich an ihm die Wirkung der Macht wiederholt oder vom Menschen wiederholt wird. Er ist die Stelle des Kults. Das gilt unabhängig davon, ob die Stätte ein Haus oder ein Tempel ist. Denn auch das häusliche Leben ist eine Begehung, die sich im regelmäßigen Kreis der Arbeit, der Mahlzeiten, der Reinigungen usw. immer wiederholt. Daraus läßt sich verstehen, daß der Mensch an den Stätten, auf die er sich einmal gestellt hat, mit zäher Ausdauer hängt. Eine heilige Stätte bleibt heilig, auch dann, wenn sie schon längst vernachlässigt ist. Bei den Ausgrabungen prähistorischer Siedlungen in Drente (Niederlande) hat sich herausgestellt, daß man Brandgräber angelegt hat in den Löchern der Holzpfeiler älterer Tempelchen. Man hat also immer noch das Bewußtsein gehabt vom sakralen Charakter des einmal herausgenommenen Ortes [1]. Und das ist auch der Grund, weshalb das sich ausbreitende Christentum sich seine heiligen Stätten vorzüglich an den Orten älteren Kults gesucht hat [2].

2. Der Ort, der, da er sich heilig zeigt, herausgenommen wurde, ist anfänglich einfach eine Stätte. Der Mensch tut zur Natur nichts hinzu. Die geheimnisvolle Lage eines Ortes, sein schaudervoller Charakter genügen. Es ist die *religio dira loci*, die den Menschen ergreift:

> iam tum religio pavidos terrebat agrestis
> dira loci, iam tum silvam saxumque tremebant [3].

Und in der Tat sind es vorzüglich die Wälder und Höhlen, die Steine und Berge, die als heilig herausgenommen worden sind [4] (§ 5). Der römische *lucus* ist ein Hain, in welchem die Kulthandlung vorgenommen wird:

> lucus Aventino suberat niger ilicis umbra,
> quo posses viso dicere, numen inest! [5].

Daß der dunkle Wald numinosen Charakter hat, wissen auch wir noch, obwohl wir uns den Schreck des primitiven Menschen für die Stätte der Mächte größtenteils durch romantische

---

[1] Vgl. A. E. van Giffen, Drentsche Volksalmanak, 50, 1932, 61 ff.
[2] Chambers, Mediaeval Stage I, 95 f. Vgl. auch oben § 17.
[3] Vergil, Aeneis VIII, 349 f.
[4] Vgl. u. a. S. Wide, Lakonische Kulte, 1893, 40 f. – O. Kern, Die Religion der Griechen I, 1926, 77.
[5] Ovid, Fasti III, 295 f.

Dämmerstimmung verdorben haben. Dennoch hält der heilige Hain sowohl die Schauer der Furcht wie des Entzückens bereit: „Wenn du einem Haine *(lucus)* nahest, der durch zahlreiche alte und ungewöhnlich hohe Bäume ausgezeichnet ist und in dem der Schatten der einander bedeckenden Zweige den Eindruck des Himmelsdaches hervorruft: die schlanke Höhe der Bäume, das geheimnisvolle Dunkel des Ortes, die Bewunderung des so augenscheinlich dichten und durch nichts unterbrochenen Schattens ruft in dir den Glauben an eine Gottheit wach *(fidem tibi numinis facit)*. Und wo eine tiefe Grotte sich unter überhängenden Felsen in den Berg hineinzieht, nicht von Menschen gemacht, sondern durch Naturkräfte so weit ausgehöhlt, wird deine Seele von der Ahnung des Göttlichen durchbebt werden *(animum tuum quadam religionis suspicione percutiet)*. Großer Flüsse Ursprung verehren wir. Wo irgendwo unvermittelt ein gewaltiger Strom hervortritt, stehen Altäre. Verehrungswürdig sind warme Quellen, und manchen Seen hat schattiges Dunkel oder unergründliche Tiefe Heiligkeit verliehen"[1]. Dieses direkte Empfinden der Gegenwart der Macht, dann der Gottheit an einem Orte, — ein Empfinden, das seinen schönsten poetischen Ausdruck in Platos *Phaidros* gefunden hat —, ist nur möglich in einer Welt, die noch nicht vom Menschen zu einem toten Dinge herabgewürdigt und entmächtigt ist. Also nicht des Heiligtums wegen ist die Stätte heilig, sondern die Heiligkeit der Stätte ist Ursache zur Errichtung des Heiligtums [2].

Das Naturheiligtum ist also wohl das älteste, das die Menschheit kennt, und unter den verschiedenen Stätten war die primitivste sicher die Grotte oder die Höhle, die dem vorgeschichtlichen Menschen gleichzeitig Wohnung und Ort der Wiedergeburt, sein Heiligtum war (JACKSON KNIGHT, 7). Aber bald treten künstliche Heiligtümer daneben; der Mensch baut der Macht ein Haus. Manchmal bleiben das Gebaute und das Gegebene, das

[1] Seneca, Epist. IV, 12 (41), 3; die schöne Uebersetzung von Kern, Religion der Griechen I, 21.

[2] Nilsson, Gesch. der griech. Rel., I, 66. — Daher das ununterbrochene Bestehen der heiligen Orte durch die vorhellenischen, griechischen und christlichen Epochen hindurch. Siehe auch Paula Philippson, Griechische Gottheiten in ihren Landschaften (Symbolae Osloenses, fasc. suppl. IX 1939, 4): „in der Kultlandschaft würde die unmittelbare Erscheinungsform (eines Gottes) zu erkennen sein". — So ist Delphi, das *vulva* bedeutet, das Heiligtum der Muttergöttin (JACKSON KNIGHT, 51).

Haus und der Hain zusammen. In Upsala fand sich noch spät ein heiliger Hain mit heiligem Baum und Quelle, dazu aber ein Tempel mit drei Bildsäulen[1]. Und vieles in der Architektur der Tempel gemahnt noch an den Wald oder den heiligen Berg: die Säulen, deren Motive Bäumen oder Pflanzen entnommen sind; die Turmform der babylonischen *zikkurat*[2]. Die Heiligkeit des Ortes, d. h. ihr Charakter der „Herausgenommenheit" bleibt aber derselbe. Im unendlichen Raum findet sich eine „Freistätte". Da nimmt es nicht wunder, daß die „Freistätte" eine solche ist auch im Sinne des „Asyls". Das trifft schon von den primitivsten Heiligtümern zu. Die australischen *tjurunga* (§ 3) werden in einer kleinen Höhle *(arknanaua)* aufbewahrt, in einsamer Gegend. Der Ort darf von Ungeweihten nicht betreten werden; Weibern und Kindern ist der Zutritt bei Todesstrafe untersagt. Auch die Umgebung des Heiligtums ist unverletzlich. Dort wird Streit vermieden. Ein verwundetes Tier wird von dort nicht fortgeschleppt, ein dahin geflohenes nicht weiter verfolgt; sogar die Pflanzen, die in der Nähe wachsen, werden nicht berührt[3] (Söderblom, Gottesglaube, 34 ff.). Der Gedanke des Asyls ist weitverbreitet. Seine poetische Form fand er in Richard Wagners *Parsifal:* der Bezirk der Gralsburg ist Asyl: „Du konntest morden hier im heil'gen Walde, dess' stiller Friede dich umfing?", fragt Gurnemanz den Toren, der den Schwan erlegt[4].

3. Haus und Tempel sind wesentlich eins. Beide können nur bestehen durch die ihnen innewohnende Macht. Das Haus ist gerade so gut wie der Tempel oder die Kirche eine organische Einheit, deren Wesen eine bestimmt Macht ist. Es fällt uns, die wir schon halbwegs amerikanisiert sind, in Mietwohnungen wohnen

---

[1] A. Olrik, Nordisches Geistesleben[2], 1925, 34.

[2] Th. Dombart, Der babylonische Turm, 1930.

[3] B. Spencer und F. Gillen, The native Tribes of Central Australia, 1899, 133 ff. – J. Wanninger, Das Heilige in der Religion der Australier, 1927, 42 ff. – Strehlow-Leonhardi, Die Aranda- und Loritjastämme II, 1908, 78. – In Süd-Bone (Indonesien) war früher das wüste Kalkgebirge Lamontjong Asyl, sogar für die schwersten Vergehen, wie Inzest usw. Vgl. J. P. Kleiweg de Zwaan, Het Asylrecht by overspel in den Indischen Archipel (Tydschr. Ned. Aardr. Gen., 2. R., 48, 1931, 37 ff.).

[4] Parsifal, 1. Aufzug. — Über die griechischen Asyle siehe Nilsson, Gesch. d. griech. Rel., I, 69.

und uns unseren Bedarf ins Haus tragen lassen, vielleicht schon schwer, uns eine Vorstellung zu machen von der einheitlichen Macht des Hauses, wie sie in einsamen Bauerngehöften noch zum Teil erlebt wird und vor noch nicht sehr langer Zeit eine Wirklichkeit war [1]. Das Haus, das sein eigenes Feuer hat, selbst seine Lebensmittel hervorbringen, seine Kleider verfertigen, sein Holz beschaffen, seine Quelle haben muß, ist eine Welt für sich [2]. Und wir, die wir uns unsere Gebrauchsgegenstände nach Bedarf und unsere Möbel in diesem oder jenem Stil kaufen, wissen vielleicht nur noch wenig von der Wesensgemeinschaft zwischen allen Teilen des Hauses und den Bewohnern, von der *participation*, die ein jedes Glied der häuslichen Gemeinschaft, sei es ein sog. „Ding", ein Tier oder ein Mensch in dieselbe Struktur einfügt. In einem irischen Märchen „bannt" eine Frau, um den Eintritt böser Geister zu hindern, jeden Gegenstand in ihrem Hause: der Schlüssel, die Feuerzange, die Axt usw. können sich nicht rühren, und somit den Geistern nicht öffnen; nur über das Fußwasser, das ja nicht ins Haus hineingehört, hat die Frau keine Gewalt; deshalb gießt sie es aus, bevor sie die Tür schließt [3].

Im Hause aber ist die Macht verteilt auf die verschiedenen Teile, deren jedes seine eigene Heiligkeit hat. Vorbildlich ist hier das römische Haus. Aber überall in der Welt findet sich Ähnliches. Zunächst ist die Tür da, die die Räumlichkeit des Hauses von der Macht, die draußen ist, abschließt, die Tür, die schützt und den Übergang bildet vom profanen zum geheiligten Bezirk. In Rom wurde der Eingang zum *Janus*, dem Gotte, der im Gebet als Erster angerufen wird [4]. Die *Schwelle* ist die

[1] Über den Hausbau in religiöser Bedeutung vgl. Kruyt, W. Toradja's, II, 2 ff., ebenso Psalm 127, „wo der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen".

[2] Sehr schön wird es aus nicht ferner Vergangenheit beschrieben in den Erzählungen Selma Lagerlöfs. Im ältesten Griechenland bezeichnet *οἶκός* oder *κλᾶρος* das Haus einschließlich Grund und Boden sowie Bewohner. H. J. Rose, Primitive culture in Greece, 1925, 175. Über den engen Zusammenhang zwischen Mensch und Boden siehe Pedersen, Israel, 358 f.; Levit., 14, 34. Beispiel eines „kleinen" Hauskultes. Horaz, Oden, 3, 23.

[3] Käte Müller-Lisowski, Irische Volksmärchen, Nr. 30: Der Berg der lichten Frauen.

[4] Ovid, Fasti I. – Cicero, De natura deorum II, 67.

sakrale Grenze, der eine besondere Mächtigkeit eignet. Auf der Schwelle darf heute eine palästinensische Mutter ihr Kind nicht bestrafen oder säugen. Ein auf der Schwelle geschlagenes Kind könnte sehr krank werden. Auf der Schwelle sitzt man nicht, arbeitet man nicht, usw.[1]. In Indonesien gilt der Hauptpfosten des Hauses als sehr heilig und wird unter Opfern und Zeremonien befestigt. Das Haus beherbergt die Macht; es gibt „Götter" im Hause, *οἵ τ' ἔσω δωμάτων*[2]; an der Tür[3] oder im Innern des Hauses finden sich die Familiengötter. Die römischen *Penaten*, die Götter des *penus*, der Vorratskammer, sind wiederum das klassische Beispiel. Kein Unreiner durfte das *penus* berühren; seine Verwaltung war eine der Pflichten der — reinen — Kinder des Hauses[4]. Der hämische christliche Apologet der Spätzeit hat in einem anderen Sinne recht, als er meint, wenn er die Penaten für die Götter derjenigen Leute hält, die *nihil aliud putant esse vitam, nisi vescendi et potandi licentiam*[5]. Die Möglichkeit des Essens und Trinkens wird eben als eine göttliche Möglichkeit empfunden, ihre Stätte als eine heilige bewertet. — Das ist auch der Grund der Heiligkeit der wichtigsten Stätte im Hause, des Herdes (§ 6). Er ist der Mittelpunkt des Hauses, der Inbegriff seiner Kraft. Ein alter geldernscher Bauernsohn erzählt aus seiner Kindheit: „Wenn der Kessel vom Feuer fortgenommen war, ließen wir manchmal das *haol* (Kesselhaken) ‚*beieren*' (pendeln). ‚*Neet doon*' (nicht tun), sagte unser Jan, ‚*dan krig onzen Leeven Heer heufzeerte*' (sonst bekommt der liebe Gott Kopfschmerzen). Das schien uns Spott. Wir wußten aber nicht, daß das *haol* seit uralten Zeiten die heilige Stätte des Hauses war, um die man die Braut herumführte und das man ergriff, um das Haus in Besitz zu nehmen"[6]. Auch das *haol* ist Freistätte: der neue Knecht wird mit Wasser begossen; darum schleicht er durch eine Seitentür ins Haus und greift das *haol*, denn dann darf man ihn nicht weiter plagen[7]. Noch heute hat das Volk das richtige Emp-

[1] Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel, 37. Weitere Beispiele bei E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, 1901.

[2] Aeschylus, Coeph., 800. [3] Sophokles, Elektra, 1373 ff.

[4] Fowler, Religious Experience, 73 ff. – Fowler, Festivals, 213 f., 150, Anm. 1. – Cicero, De natura deorum II, 68.

[5] Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, 14.

[6] Heuvel, Oud-achterhoeksch boerenleven, 16 f.

[7] Ibid., 152.

finden, daß die Macht des Hauses sich in der Küche, am Herd, sammelt: die „gute Stube" steht gewöhnlich leer. Der runde, römische Vestatempel ist nichts anderes als das alte Rundhaus oder Zelt, das die Feuerstätte in der Mitte hat. Man hat Modelle dieser prähistorischen Häuser als Leichenurnen auf dem Forum Romanum gefunden [1].

Das Haus braucht nicht die Wohnstätte einer Familie zu sein. Es kann auch einem ganzen Geschlecht zum Aufenthalt dienen, wie noch in der Neuzeit in Skandinavien [2]. Oder es kann die Stätte der Macht eines ganzen Stammteils sein, wie die Männerhäuser (§§ 33, 34). Aber wie dem auch sei, und in welcher Form die Heiligkeit der Stätte eine „gemeine" sein mag, ihre Heiligkeit hebt sie hervor aus dem umringenden Ganzen des Raumes. Daher auch die Beziehung zwischen der heiligen Stätte und dem Ganzen der Welt. Das Heiligtum ist ein Machtzentrum, eine Welt für sich. Darum ist das Tempelinnere oft dunkel; man findet die Gottheit nur an einem „ganz anderen" Ort [3] (VAN DER LEEUW, Wegen en Grenzen). Für die israelitische Tempelweihe wie für die Weihe der christlichen Kirche ist der Gesang des 24. Psalms vorgesehen, der kosmischen Charakter hat. Bei der Einweihung eines babylonischen Tempels werden Schöpfungshymnen gesungen. Im ägyptischen *pr duat*, dem Morgenhaus, wird jeden Tag die Wiedergeburt der Sonne begangen. Das Heiligtum liegt eigentlich überhaupt nicht in der Welt, es ist eben „herausgenommen" [4]. Diese kosmische Bedeutung der heiligen Stätte spukte noch im Kopfe des ostniederländischen Großknechts, als er befürchtete, daß das Pendeln des *haols* dem lieben Gott Kopfschmerzen machen würde.

Haus und Tempel sind also eins; beide sind „Gotteshaus".

---

[1] Halliday, Roman religion, 25. — In Neukaledonien ist die heiligste Stelle des Hauses der obere Teil des Daches mit den großen Muscheln. In der obersten Muschel liegt das Totem-Gras. Bei der Geburt eines Knaben ruft man aus: „Glückselig sein Geist durch die Muschel dort oben". Leenhardt, Gens de la Grande Terre, 26. Vgl. das *pyramidion*, den oberen Stein der ägyptischen Pyramide, in dem die Seele des Pharao wohnt (vgl. § 43, 3). Das Haus der Kanaken ist „etwas Lebendiges, Heiliges, es ist der Ort, wo sie die Sympathien dreier *Clans* zu einem Kraft-, Tugend- und Sicherheitsbund vereinigen", Leenhardt, 25.

[2] Olrik, Nordisches Geistesleben, 17.

[3] Vgl. Uvo Hölscher, Medinet Habu, 1933, 16.

[4] A. J. Wensinck, The Semitic New Year (Acta orientalia I),

Auch Herd und Altar sind eins, der Tempelaltar ist Tisch und Feuerstätte der Götter [1]. Sobald nun aber der Ort sich nicht länger „von Natur" als „Stätte" gibt, sondern vom Menschen erst angewiesen werden soll, stellt sich das Bedürfnis heraus, die rechte Lage ausfindig zu machen. Das heißt: bevor man baut, soll man sich genau Rechenschaft geben, ob der Ort, den man wählt, zur „Stätte" geeignet ist. Eigentlich bedeutet das, daß man Heiligtümer *nicht* machen und ihre Stätten *nicht* wählen, sondern sie immer nur „finden" kann. Die Kunst des Findens aber heißt *Ostung* (Orientation). „Der übernatürliche Raum, der heilige, hat eine Ordnung. Er ist vom Mysterium her begründet" (GUARDINI, Von heiligen Zeichen, 72). Das Wort „Ostung" stammt vom Bauen aus westlicher in östliche Richtung, zur Sonne hin. Die Altarseite der Kirche soll die Stätte bezeichnen, wo die Sonne aufging, als die Kirche gegründet wurde (NISSEN I, 7). Auch nach andern Gestirnen richtet sich der Tempelbau: in Ägypten z. B. nach dem Aufgang, der sog. Geburt des Sirius (NISSEN I, 36).

Wird das Haus ein bloßer Wohnraum, der Tempel ein Betsaal oder ein Versammlungsort, so verliert sich allmählich der kosmisch-heilige Charakter der „Stätte". Man hält sich dort nur auf und redet dort; man rechnet nicht länger damit, daß etwas geschieht. Den äußersten Punkt in dieser Entwicklung bilden die Predigtkirchen mancher protestantischen Gemeinschaften. Übrigens ist diese Entwicklung keineswegs an eine bestimmte Entwicklungsstufe gebunden: als Judentum und Christentum sich in Synagoge und Basilika schon längst einen Betsaal geschaffen haben, ersteht die christliche Kirche als heilige Stätte und Gotteshaus [2].

181. – A. M. Blackman, The House of the Morning (Journal Egyptian Archeology, 5, 1918).

[1] Der Altar ist auch Grab (noch heute hat jeder römisch-katholische Altar ein Reliquiengrab); ursprünglich blieben die Toten im Hause und wurden am Herd begraben. Oder man räumte für diesen Zweck einen Platz mitten im Dorf ein. So haben Lebende wie Verstorbene weiter an derselben Gemeinschaft teil, wie bei dem matriarchalischen Volk von Dobu, das seine Mütter und Großmütter mitten im Dorf begräbt, Fortune, Sorcerers of Dobu, 1.

[2] Die Kirche ist jedoch nicht in erster Linie Gotteshaus, sie ist vielmehr das *tabernaculum Dei cum hominibus.* Wenn der antike Tempel wesentlich Gotteshaus war, so ist die Kirche *ecclesia,* „Umfriedung der durch Christus geeinten Gemeinde", R. Grosche, Der sakrale Raum

4. Nicht nur Haus und Tempel, auch die *Siedlung* überhaupt, das Dorf, die Stadt, ist eine „herausgenommene“, heilige Stätte. Der Mensch siedelt sich an und macht so aus der entdeckten Möglichkeit eine neue Mächtigkeit. Seine Siedlung hebt sich vom umgebenden ausgedehnten Raum ab; sein Ackerland von wüstem Wald und öder Heide. Die Einfriedigung, die er anlegt, spielt die Rolle der Tür im Haus; sie trennt das sichere Gebiet menschlicher Wohnung vom „unheimlichen“ Bezirk dämonischer Mächte[1] (GRÖNBECH, II, 10). Rings um den germanischen Hof breiten sich Wälder, Sümpfe und Heideland, d. h. das Chaos, das Land der Finsternis, worin die gefährlichen Mächte herrschen. In dieser Hinsicht ähnelt die altgermanische Welt genau der altisraelitischen, in der die *adama* die bebaute Erde ist, die Erde der Menschen, im Gegensatz zum un-menschlichen Land, dem Jahve fern ist, einem fremden dunklen Land, einem Land der Dämonen[2]. Der Gegensatz zwischen den beiden angrenzenden, aber völlig entgegengesetzten Welten ist von Hugo von Hofmannsthal meisterhaft geschildert in seiner *Idylle*, wo der Zentaur in das Haus des Schmieds eindringt. Das alte Gefühl für die Heiligkeit der Kulturstätte, der Siedlung, spiegelt sich hübsch in der Sage vom Riesenspielzeug: die Riesentochter bringt, auf Befehl des Vaters, den samt Ochsen und Pflug in die Schürze gepackten Bauern wieder an seinen Ort zurück, denn wenn der Bauer im Tale nicht arbeitet, hat der Riese in den Bergen nichts zu essen. Die Siedlung ist immer eine Eroberung, eine Herausnahme (CASSIRER II, 120 ff.). Die römischen Hausgötter neben den Penaten, die Laren, waren vermutlich ursprünglich die Mächte der Rodung im Walde und wurden dann zu den Waltenden des in der Lichtung erbauten

---

(Catholica, 1, 1932, 91 ff.). Im 12. Jahrhundert wurde die vom ganzen Volk erbaute Kathedrale selbst zur Welt im Kleinen, zum „Spiegel der Welt“, worin alles Symbol ist, Funck-Brentano, Le Moyen âge, 204 ff.

[1] Vgl. Wilamowitz-Möllendorff, Griech. Trag. II, 224 f. Daher bleibt in Athen Ares auf dem Areopag, in Rom Mars „extra pomoerium“.

[2] Die Mächte des Chaos bedrohen immer die Schwelle der menschlichen Wohnungen; ihre Stärke nimmt zu, wenn sich die Sünde der Menschen bemächtigt. Vgl. § 87; Pedersen, Israel, 355 ff.; de Buck in Vox theologica, 12, 6, 1941, 174 f. und Psalm 107.

Hauses [1]. Ackerbau und Städtegründung gehen Hand in Hand; in Rom lebte noch eine Erinnerung an das *moenia signare aratro* [2]. Das *pomoerium*, die „geistige Grenze" der Stadt, ist eine Furche; wo man bei der Gründung eine Pforte anzulegen beabsichtigte, hob man den Pflug und ließ eine Strecke ungeheiligt (Deubner in Chant. II, 428) [3]. Innerhalb dieses *sulcus primigenius* liegt die Stadt; aber auch ihre Anlage ist kein Ergebnis des Zufalls; die „Gelegenheit" mußte gründlich erforscht werden. Dazu dient die Kunst der *Limitation*. Ausgegangen wurde dabei vom primitivsten und zugleich wichtigsten Mittel der Orientation, das der Mensch besitzt, vom Unterschied zwischen rechts und links (§ 23, Cassirer II, 119). Dann wird der *decumanus* nach Sonnenaufgang orientiert, vom *cardo* durchquert, und der Grundplan der Stadt ist gegeben. Diese *limites* stehen in unmittelbarer Beziehung zur Weltordnung; die Stadt ist viergeteilt, wie auch die Welt [4]. Jede Siedlung bedeutet so eine Welt für sich, ein sakrales Ganze (Nissen I, 79 ff., 90 ff.; Usener, Götternamen, 190 ff.). Die Heiligkeit der Grenzsteine und ihre Unverrückbarkeit (*termini* in Rom, *kudurru* in Babylonien) ist wohlbekannt und lebt bis in die Neuzeit fort. In Ägypten setzt man sich einen Grenzstein, „wie den Himmel", so fest und im Weltganzen begründet [5]. — Die Erde ist mithin nicht überall und nicht schon an sich „wohlgegründet und dauernd". Man muß sich zunächst der Gelegenheit versichert, den geeigneten Ort als „Stätte" herausgenommen haben.

Die mancherlei Sagen vom Ursprung der Städte gehen auf dasselbe Bedürfnis zurück. Man hat Tiere frei laufen lassen, bis sie sich an irgendeinem Ort niederlegten usw. Es bedarf eines Ursprungs im zweifellos Mächtigen. Es handelt sich nicht um die Anlage eines Verbleibsorts, sondern um die Gründung einer

---

[1] Nur so läßt sich der zweideutige Charakter der Laren als Acker- und Hausgötter verstehen. Vgl. Halliday, Roman religion, 28 f. - E. Samter, Der Ursprung des Larenkults (AR 10, 1907).

[2] Ovid, Fasti IV, 819, 825.

[3] Halliday, 65. - I. B. Carter, The religion of Numa, 1906, 33 ff.

[4] Auch der älteste Grundplan der ägyptischen Stadt sieht so aus: 

[5] Grab aus Beni Hassan, bei A. Erman, Ägyptische Chrestomathie, 1909, 113. — Vgl. E. Samter, Die Entwicklung des Terminuskults (AR 16, 1913).

Stätte, wo die Macht wohnt. Wie im Tempel, so wohnt Gott auch in der Stadt. Die Römer suchten ihn durch Beschwörung zu „evocieren“, wenn sie eine Stadt erobern wollten. Gott kann die Stadt auch verlassen. Das tut er in der schönen jüdischen Legende vom Tor der Barmherzigkeit in Jerusalem. Durch dieses Tor ist die Majestät Gottes geschritten, als sie die Stadt verließ; durch dieses Tor wird sie dereinst heimkehren [1]. Jerusalem ist die Stadt, in der die Idee der heiligen Stätte gleichsam rein erscheint. Jerusalem gilt als Mittelpunkt der Welt. „In Jerusalem wehen alle Winde, die es in der Welt gibt. Jeder Wind kommt, bevor er seine Sendung ausführt, nach der heiligen Stadt, um sich hier vor dem Herrn zu bücken“ [2]. Und wenn die neue Welt vor dem Auge des Gläubigen ersteht, so ist es wiederum unter dem Bilde der heiligen Stadt, des neuen Jerusalems. In der Vollendung des Endzustandes aber fällt der Unterschied zwischen Stadt und Tempel wiederum fort und die primitive heilige Stätte ist in der neuen Welt wieder da: eines Tempels bedarf es im neuen Jerusalem nicht, denn der Herr selber ist sein Tempel [3].

5. An der heiligen Stätte lebt die Macht. Ihre Wirkungen machen sich da bemerkbar. Was einmal geschah, wiederholt sich am heiligen Ort. Der Tod Christi wiederholt sich am Altar [4]. Die Entstehung der Welt erneuert sich im ägyptischen Tempel an einer eigens dazu errichteten Stätte, dem „Urhügel“, auf welchem in der Urzeit die Sonne zum erstenmal erschienen ist [5]. Der babylonische Tempelturm ist ein Abbild der Welt [6]. Es nimmt nicht wunder, daß von jeher die Menschen zu den als heilig erkannten Stätten, wo die Macht der Welt sich täglich erneuerte und man dem Herzen der Welt sich nähern konnte, Pilgerfahrten unternommen haben. In gewissem Sinne ist jeder Tempelgang, jeder Kirchenbesuch eine *Wallfahrt*. Aber die Orte vorzüglicher Heiligkeit ziehen die Gläubigen an sich im buchstäblichen Sinne. Die Psychologie der Wallfahrt wird durch-

---

[1] Bin Gorion, Born Judas V, 282. [2] A. a. O.

[3] Offenb. Joh. 21.

[4] Vgl. Rob. Grosche, Catholica 1, 1932, 91 ff.

[5] A. de Buck, De Egyptische Voorstellingen betreffende den Oerheuvel, 1927.

[7] Dombart, Der babylonische Turm; A. Parrot, Lecon d'ouverture, Faculté de théologie protestante de Paris, 1941.

sichtig im primitiven Brauch. Das Heiligtum der Minahassa, von dem oben die Rede war, „das Heil und die Kraft des Dorfes", wird auch „Die Rufer" genannt, weil die Steine, die es bilden, die Dorfgenossen aus der Fremde zurückrufen, d. h. in ihnen Heimweh wecken [1]. Die Sehnsucht des primitiven Menschen nach Haus und Hof, nach Vaterland und -stadt ist im letzten Grunde die Sehnsucht nach dem Heile, nach dem Bewußtsein der Mächtigkeit, das die eigene, herausgenommene Stätte spendet. Von der Heimat gilt:

Dort sind die starken Wurzeln deiner Kraft.

Dem Menschen wird nur wohl an der Stätte, die er gefunden, die sich ihm bewährt, und mit deren Kraft seine Kraft verwachsen ist. Wenn man die Tempel der Götter und die Grabstätten der Vorfahren verläßt, kann man kaum weiterleben, sagten die Athener. Darum weigerten sie sich, auf den Rat des Themistocles hin die Schiffe zu besteigen [2].

Die Wallfahrtsstätte, der Gnadenort ist eine Art Heimat zweiter Potenz. Der Jude pilgerte an den Festtagen nach Jerusalem, der Muhammedaner muß einmal im Leben die große Wallfahrt nach Mekka vollbringen. Im Buddhismus ist die Wallfahrt sogar das einzige Band der im übrigen sehr lockeren religiösen Gemeinschaft. Man verspricht sich von ihr Vermögen, Nachkommenschaft, Wunscherfüllung, Sündentilgung, Aufnahme in die Götterwelt und die ewige Seligkeit, also ungefähr alles, was sich der Mensch an Macht wünschen kann [3]. Darum ließen sich die alten Ägypter in Abydos, dem berühmten Ort, wo man das Grab des Osiris besuchte, bestatten, sogar ein Pharao, der eine Pyramide an anderer Stelle hatte „als sei er selbst ein Gott und der doch insgeheim seinen armen Leib unter den Schutz des Gottes nach Abydos flüchtet" (vgl. § 30, 1) [4]. Ganze Völker

---

[1] Adriani, a. a. O.

[2] Plutarch, Themistocles, 9. Vgl. Titus Livius, I, 29, wo die Frauen von Alba darüber klagen, daß sie gezwungen wären, ihre Götter „in der Gefangenschaft" zurückzulassen.

[3] J. Ph. Vogel, De cosmopolitische beteekenis van het Buddhisme, 1931, 15.

[4] Evers, Staat aus dem Stein, 72. — Der berühmte König von Arabien, Ibn Saud, stieg, als er in das eroberte Mekka einzog, vom Pferde, vertauschte seine Kleidung mit einem schlichten Pilgergewand und zog unbewaffnet durch die Stadt, die *Salbiya* immer wiederholend:

und religiöse Gemeinschaften können in dieser Weise ihre Heimat haben: die Juden Jerusalem, die Muhammedaner Mekka, die Christen Rom. Es wird dann die Welt, die eigentlich immer nur die eigene sein kann, in der Ferne gefunden. Die Not dringt zur Auswanderung, zum Aufgeben des an eigener Stätte Mächtigen. So kann der Gnadenort zum Abbild der anderen Welt werden und das ganze Leben als Pilgerfahrt, als Kreuzzug gefaßt. Die Mystik aber weiß auch dies anders. Sie kann keinen heiligen Ort glauben und verlegt alles Heil ins Innere, in die heiligste Stätte im Herzen. Einer der Gründe der Hinrichtung des berühmten Sufi *Al-Halladsch* war der, daß er behauptete, die Wallfahrt könne einen gänzlich geistigen Charakter tragen, im Zimmer unternommen werden und das wahre Heiligtum sei im Herzen [1]. Und der Mystiker Bajazet Bastami vollzieht die Mekkafahrt, indem er siebenmal um einen Weisen herumgeht: das wahre Heiligtum ist der Mensch.

§ 58. HEILIGES WORT.

H. Frick, Ideogramm, Mythologie und das Wort (Marburger theol. Stud. 3), 1931. – V. Larock, Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures (RHR 101, 1930). – G. van der Leeuw, Wegen en grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst [2], 1948. – H. W. Obbink, De magische beteekenis van den naam, 1925. – A. J. Portengen, De oudgermaansche dichtertaal in haar ethnologisch verband, 1915. – J. H. Güntert, Von den Sprachen der Götter und Geister, 1921. — G. Mensching, Das heilige Wort, 1937.

1. „Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen", sagt Faust, und setzt an seine Stelle die Tat. Er weiß nicht, daß er damit nicht ersetzt, sondern nur eine andere Übersetzung des griechischen Wortes *logos* gibt. Die primitive und antike, überhaupt die religiöse Welt weiß nichts von „leeren Worten", von „words, words"; sie sagt nie: „der Worte sind genug gewechselt, nun laßt mich endlich Taten sehn", und die Sehnsucht nicht mehr „in Worten kramen" zu brauchen, ist ihr fremd. Das liegt nicht daran, daß die primitive Welt geringeren Realitätssinn hat, im Gegenteil: wir sind es, die künstlich das

---

Hier bin ich, mein Gott, nach Deinem Befehl. Du bist einzig und allein. Hier bin ich. H. C. Armstrong, Lord of Arabia, 177.

[1] Massignon, Al Hallaj, 227, 348.

Wort entleert, zu einem Ding erniedrigt haben [1]. Aber sobald wir wirklich *leben* (und nicht wissenschaftlich abstrahieren), wissen wir es wieder, daß ein Wort Leben und Macht hat, und zwar eine sehr eigentümliche Macht. Zu den anderen Mächten, die wir zu Dingen gemacht, kann man immer wieder gehen; die Elemente des Abendmahls, die heilige Stätte der Begehung bleiben immer da. Das Wort aber ist einmalig, und es bringt die Entscheidung. Im lebendigen Sprechen wird die Zeit zum *kairos*, zum *hic et nunc* (Frick, 19). Wer spricht, bedient sich nicht eines bloßen Ausdruckszeichens, er geht aus sich heraus, und das Wort, das fällt, entscheidet die Situation. Und wenn ich zu jemand bloß Guten Morgen sage, so muß ich aus meiner Verschlossenheit herausgehen, mich ihm stellen und etwas von meiner Mächtigkeit zum Guten oder Bösen in sein Leben hinübergehen lassen.

Wir fanden Gegebenheit und Möglichkeit (§ 23). Das Wort entscheidet über die Möglichkeit. Das Wort ist ein Akt, eine Haltung, ein Sich-stellen und Macht-üben. In jedem Wort ist etwas Schöpferisches. Es stellt dar. Es ist da vor der sog. Wirklichkeit. Vom Anfang der Sprache wissen wir nichts. Aber wahrscheinlich ist, daß die primitivste Sprache aus Worten des Wunsches und des Affektes bestand [2]. Situationen, Gelegenheiten wurden aufgerufen oder beseitigt [3]. Denn ein Wort ist

---

[1] Vgl. Cassirer II, 33 f.: „Die ‚nominalistische‘ Ansicht, für die die Worte nur noch konventionelle Zeichen, bloße *flatus vocis* sind, ist erst das Ergebnis einer späteren Reflexion, nicht aber der Ausdruck des ‚natürlichen‘, des unmittelbaren Sprachbewußtseins. Für dieses gilt das ‚Wesen‘ des Dinges im Worte nicht nur als mittelbar bezeichnet, sondern es ist in ihm in irgendeiner Weise enthalten und gegenwärtig.“

[2] Thurnwald, Psychologie des primitiven Menschen, 267. Herder formuliert folgenden tiefen Gedanken: die Worte, *verba*, werden zu *nomina*, zu Namen, in dem Augenblick, wo der Mensch anzubeten beginnt. Überdies stimmt Herder mit Shelley überein, indem beide behaupten, daß die Poesie die Muttersprache des Menschengeschlechts war. Vgl. E. Kühnemann, Herder, 1927, 142 ff.; Shelley, A defence of poetry. Siehe die lichtvolle Stelle von J. Huizinga, in Hand. Maatsch. Ned. Lett., 1934—35, 75.

[3] Die sog. *Holophrasie*, die in primitiven und Kindersprachen noch bis heute in gewissem Grade herrscht und nach welcher nicht der einzelne Begriff, sondern die Situation die Satzeinheit bildet, bestätigt diese Auffassung. Wo wir in unseren Sprachen einen Seehund nach Belieben auf eine Eisscholle, in den Sonnenschein usw. stellen können, haben gewisse

immer ein Zauber: es weckt Macht, gefährliche oder wohltätige. Wer aussagt, „stellt sich“, übt also Einfluß, stellt sich aber auch bloß. Daher sind Namen notwendig, aber gefährlich. Sie stellen ein Wesen und befähigen es, seine Macht auszuüben, gleichzeitig aber stellen sie es bloß [1]. Dem altägyptischen Königsnamen wird regelmäßig die Formel *anch wza śnb*, d. h. „Leben, Heil, Gesundheit“, hinzugefügt; die Namensnennung hat den König bloßgestellt, die Heilsformel soll als Gegenzauber wirken und ihn wieder sicherstellen (OBBINK, 128). Aus diesen Verhältnissen lassen sich auch die häufigen Sprech- und Wortverbote verstehen, die wir bei primitiven und antiken Völkern antreffen. Gefährliche Sachen gefügt; die Namensnennung hat den König bloßgestellt, die Heilsformel soll als Gegenzauber wirken und ihn wieder sicherstellen (OBBINK, 128). Aus diesen Verhältnissen lassen sich auch die häufigen Sprech- und Wortverbote verstehen, die wir bei primitiven und antiken Völkern antreffen. Gefährliche Sachen und Personen darf man nicht nennen. Das geht so weit, daß z. B. in Nord-Rhodesia das Nein sagen wegen der befürchteten Folgen verboten ist; auf die Frage: ist das Tier im Kraal? antwortet man: es ist im Kraal, auch wenn es nicht da ist. Man fürchtet die Macht des Wortes mehr als die Macht der Tatsachen [2]. Das Lügen ist unter diesen Verhältnissen natürlich eher eine Kunst, ein Verdienst, als eine Sünde. Und aus dieser Meidungslüge erwuchs ein nicht geringer Teil der Poesie: die Metapher entsprang der Furcht, die Dinge gerade heraus beim richtigen Namen zu nennen, man zog vor, sie zu umschreiben und nannte z. B. das Messer „das Scharfe am Schenkel“ [3] (vgl.

Eskimosprachen für jede Situation einen eigenen Ausdruck; vgl. VAN DER LEEUW, Structure, 11. – F. Boas, The mind of primitive man, 1922, 147 ff. – Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen, 21 f.

[1] „Mit dem Anruf des Eigennamens trat das Wort der Offenbarung in die wirkliche Wechselrede ein; im Eigennamen ist Bresche in die starre Mauer der Dinghaftigkeit gelegt. Was einen eigenen Namen hat, kann nicht mehr Ding, nicht mehr jedermanns Sache sein.“ Fr. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, II, 127.

[2] R. Thurnwald, Die Lüge in der primitiven Kultur (im Sammelwerk: Die Lüge), 1927, 399.

[3] Naumann, Isländische Volksmärchen, Nr. 78. – H. Werner, Die Ursprünge der Metapher, 1919. – VAN DER LEEUW, Wegen en Grenzen, 159 ff. – E. Nordenskiöld, Journal des Américanistes, N. S. 24, 1932, 6. Vgl. die hesiodischen Ausdrücke „Hausträger“ (Schnecke) usw., bei Rose, Primitive Culture in Greece, 144.

auch die altnordischen *kenningar*, PORTENGEN). Aus der Regel *nomina odiosa* entstand die dichterische Umschreibung. Wer auf Mittel-Celebes sich auf die Jagd begibt, sagt, daß er Rotan suchen oder Pisang pflücken geht, sonst würde er nichts erlegen; den Regen nennt man Baumblüte oder Asche [1]. Der Zweck der Verstellung und der Lüge wird aber in noch sicherer Weise erreicht durch ein Schweigegebot; das *favete linguis* beim römischen Opfer ist ein Gebot des Schweigens, das von keinem Worte gebrochen werden darf, nur vom Klang der Flöte begleitet [2]. Auf Mittel-Celebes darf niemand während der Anrufung der Geister oder einer anderen religiösen Handlung sprechen oder lachen. Wer spricht oder lacht, wird krank, die Handlung aber ist ergebnislos [3].

2. Das Wort ist eine entscheidende Macht. Wer Worte spricht, setzt Mächte in Bewegung [4]. Die Macht des Wortes aber wird auf mannigfache Art gesteigert. Die Erhebung der Stimme, der Nachdruck, die Bindung durch Rhythmus und Reim, — das

---

[1] Kruyt, Measa II, 43 f. In der Sprache der Jäger von Celebes ist eine „Fackel" ein Auge, ein „Hörer" ein Ohr, eine „Herdwächterin" eine Katze usw. A. C. Kruyt, Tijdschr. K. Ned. Aardr. Gen., 2e reeks, 59, 1942, 907. Eine Kirgisenfrau kann eine große Anzahl Namen nicht gebrauchen, weil sie auch in den Eigennamen ihrer angeheirateten Verwandten vorkommen; so erzählt sie ihrem Gatten, daß der „Heuler" (Wolf) das Kleine des „Blökers" (Schaf) quer durch die „Säuselnden" (Schilf) auf das andere Ufer des „Glänzenden" (Fluß) entführt hat. Lowie, Primitive society, 81; vgl. H. Th. Fischer, Priestertalen, 1934; GÜNTERT, 15.

[2] G. Mensching, Das heilige Schweigen, 1926, 101 f.

[3] Kruyt, Measa II, 39.

[4] Das geht sehr klar hervor aus dem primitiven Wortspiel, das, darin vom unserigen grundverschieden, zwei Realitäten zueinander in Beziehung setzt. Das ägyptische Wortspiel z. B. ruft einen Gott an zu *grüßen* „in seinem Namen" *Großer*. Die zwei Begriffe *Gruß* und *groß*, die für uns nur eine zufällige Assonanz haben, werden durch den Namen (§ 17) wesensmäßig verknüpft. Vgl. HUBERT-MAUSS, Mélanges, 52. – OBBINK, 63. – H. Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, 1926, 111. – Larock, I, 42 f.: „Ce que nous appelons une phrase se constitue pour (le non-civilisé) d'une série d'êtres aériens, subtils et agissants, qu'il entend, mais qu'il ne voit point, mystérieux par conséquent, c'est à dire redoutables, qui descendent dans sa poitrine, s'y agitent et s'échappent par ses lèvres, portant partout où ils circulent des principes d'actions." „Les mots sont les essences matérielles et actives des choses et parler équivaut à faire se manifester ces groupes de simulacres animés, personnels et sonores des objets et des êtres, que constituent les séquences verbales."

alles verleiht dem Worte eine erhöhte Energie. Auch von hier aus führt ein breiter Weg in die Domäne der *Phänomenologie der Kunst*, die wir hier nicht betreten können (VAN DER LEEUW, Wegen en Grenzen). Singen, Jubel und Klagen erzeugt größere Macht als bloßes Sprechen. Die Macht der Klage ist aus den Trauergebräuchen so mancher Völker hinreichend bekannt [1]. Im Osirismythus hat die Klage der beiden Göttinnen Isis und Nephthys, der Urbilder aller Klageweiber, die Macht, den toten Gott zu neuem Leben zu erwecken. — Gewisse Worte besitzen eine erhöhte Kraft. Das Wort „eilikrineia" macht einem heiligen Manne ein „vortreffliches Gefühl" und steht vor Jung-Stilling, „als wenn es in einem Glanze gelegen hätte" [2]. James hat uns erzählt von der wunderbaren Wirkung solcher Worte wie „Mesopotamia" und „Philadelphia" in frommen Herzen [3]. Wichtiger ist die gewaltige Macht, welche von gewissen Kultworten wie *Halleluja, Kyrieleison, Amen, Om* von jeher ausgegangen ist. Es haftet an ihnen eine mystische Klangfarbe, und ihre Unverständlichkeit steigert ihre numinose Kraft. Manchmal entsteht so eine eigene Kultsprache; gewöhnlich dient dazu eine ältere Sprache, die nicht mehr in Gebrauch ist: das Lateinische im christlichen Kult, das Sanskrit der buddhistischen Messen in China und Japan (OTTO, Das Heilige, 87 f.) [4]. — Und endlich ist auch das leise Sprechen, das kaum vernehmbare Wort eine mächtige Entscheidung. Der Mysterienpriester *lento murmure susurrat* seinen heiligsten Spruch von der Erweckung des Got-

---

Siehe auch F. M. Th. de Liagre Böhl, Journal of the Orient, Palestine Soc., 6, 4, 1926. Idem, Med. K. Ned. Akad. v. Wetensch., Afd. Lett. 59, A, 3.

[1] Vgl. G. van der Leeuw, Antieke roep- en klaagliederen, 1942.

[2] H. R. G. Günther, Jung-Stilling, 1928, 56. — Der heilige Franziskus schmatzte mit den Lippen und biß sich darauf, wenn er die Worte Betlehem und Jesus hörte, GÜNTERT, 73; vgl. G. Pick, Die Struktur des modernen religiösen Geistes, Logos, 13, 1925, 368 f.

[3] William James, The Varieties of religious experience [21]. 1911. 383.

[4] „Die Lieder der Salier werden kaum von ihren Priestern recht verstanden, aber sie zu verändern verbietet die Religion, und das Geheiligte muß geübt werden", sagt schon Quintilianus (LEHMANN-HAAS, Textbuch, 222). — Die Assyro-Babylonier hatten den Gebrauch des Sumerischen als liturgische Sprache beibehalten. G. Contenau, Diction. encyclop. de la Bible, unter Asiatiques, I, 92.

tes [1] (vgl. über numinose Laute Will, Culte II, 150; über Kultsprache ibid., 135 f.).

3. Die größte Macht besitzen Worte aber, wenn sie sich zu einer Formel zusammenfügen, zu einer in Wortlaut, Klang und Rhythmus bestimmten Phrase. Noch im Mittelalter hat eine Bitte, die nicht gelegentlich, mit ordinären Worten, sondern feierlich, mit gesetzten Worten, vorgebracht wird, eine zwingende Kraft [2]. Rhythmus, Tonhöhe und Wortfolge besitzen fast überall in den Religionen eine solche Kraft. Sie halten gleichsam die dem Worte innewohnende Macht zusammen (van der Leeuw, Wegen en Grenzen[2], Kap. 3). Das schönste Beispiel ist das römische *carmen*[3]. Es besteht aus den *verba certa*, „gesetzten Worten", an welchen man nichts ändern darf, und die in bestimmtem Tonfall rezitiert werden müssen. Für alle Weihehandlungen und Gebete wird ein *carmen* gebraucht. Von der römischen gingen die *certa verba* in die christliche Religion über; die ganze Liturgie ist *carmen* und besitzt zum Teil auch noch die zwingende Kraft. Der Glaube in der alten Christenheit *verbis certis conceptis retentisque memoriter de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet ab eis qui accessuri sunt ad gratiam* . . . .[4].

Im alten Ägypten ist die Richtigkeit der Rezitation eine so wichtige Sache, daß das Los des Toten von ihr abhängt. Wer seine Sprüche gut herzusagen weiß, wer „die richtige Stimme" hat, kann den Gefahren der anderen Welt trotzen und geht aus ihnen siegreich hervor. *Ma-a chrw*, „richtig was die Stimme betrifft", bekam die Bedeutung „selig" und wurde schließlich dem Namen des Verstorbenen formelhaft beigegeben, wie unser „weiland" oder „selig". Das „Kennen der Aussprüche", d. h. der heiligen, zu rezitierenden Texte, ist für den Toten das Wichtigste [5]. *S-iachw*, wörtlich Worte, „die Herrlichkeitsmacht entstehen lassen", ist der Name für das heilige Ritual. Wir könnten einfach *carmina* übersetzen. — In der altgermanischen Welt heißt die Formel, die beim Gesetz, beim rituellen Trunk, beim Opfer benutzt wird, *kvad* und ist wiederum eine Art *carmen*. So groß ist die Macht der Formel, daß Götter und Göttlichkeiten

[1] Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, c. 22.
[2] Huizinga, Herfstty der Middeleeuwen, 404.
[3] Stellen bei G. Appel, De Romanorum precationibus, 1909, 69 f.
[4] Augustinus, Confessiones VIII, 2.
[5] S. z. B. Pyramidentexte (Ausg. Sethe), 855.

ihren Namen tragen: *Paian* war ursprünglich ein Heilzauber, *Brahman*, die Macht der Welt, eine gesungene Zauberformel.

§ 59. DAS WEIHEWORT.

R. Hirzel, Der Eid, 1902. – E. Maass, Segnen, Weihen, Taufen (AR XXI, 1922). – J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, 1914. – L. Radermacher, Schelten und Fluchen (AR XI, 1908).

1. Die Wiederholung der Worte steigert deren Macht in demselben Maße wie die Erhöhung des Tons und der Rhythmus (van der Leeuw, Wegen en Grenzen², 377 ff.). Sie bildet den Typus der *Litanei* [1]. „Du mußt es dreimal sagen", ist von jeher Maxime der Magie gewesen. Auch die Häufung von Epitheta in den Anrufungen der Götter hat denselben Zweck [2]. Das Objekt des Sprechens, die zu zwingende Macht, wird in die Worte sozusagen eingewickelt oder, wenn die Wiederholung je von einem verschiedenen Standpunkte stattfindet, z. B. von oder nach den vier Himmelsgegenden, in sie eingeschlossen.

Auch der Inhalt der Worte wird manchmal absichtlich so gewählt, daß Macht produziert wird. Unflätige Reden sind bei vielen primitiven Völkern eine Art Ritus (Lévy-Bruhl, Nature, 367). Die *Aischrologie*, die sich bei den Griechen findet [3], und die für gewöhnlich von ehrbaren Matronen geübt wird, hat denselben Zweck. Das Reden von mächtigen Dingen bringt Macht. Und alles, was sich auf geschlechtliche Sachen oder auf die Sekretionen des Körpers bezieht, hat von jeher große Macht. Die Schimpfworte und Zoten, die heute leben, wurden geboren aus der Mächtigkeit des Worts. *Schimpfen* ist keine sinnlose Wortverschwendung, wie alle wissen, die noch den direkten Zugang zum Leben haben. Die Kraftworte der alten Germanen

[1] Merkwürdig ist, daß auch Geisteskranke diese Art der Wiederholung üben: die Verbigerationen katatoner Kranken lassen sich mit Zauberformeln vergleichen, mit denen sich „die Kranken selbst zu stärken und gegen gefährliche Gewalten zu schützen versuchen"; Alfred Storch, Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen, 1922, 50.

[2] E. Maaß, Orpheus, 1895, 199 ff.

[3] Und bei den Römern am Fest der Anna Perenna. Vgl. die *velitatio: inter se more antiquo ridicula intextata versibus iactitare*, Titus Livius, II, 1. Siehe auch Kerényi, SM, 9, 1933, 132 ff., über die *fescennina licentia*.

hatten eine sehr reelle Wirkung. Wenn jemand zu einem andern sagt: dazu hast du nicht den Mut, so ist dieser ehrlos, wenn er nicht die gemeinte Handlung vollführt. Schilt jemand ein Weib Hexe oder Hure, so muß sie sich der Strafe für Hexerei oder Hurerei unterziehen, wenn sie nicht einen hat, der „Rache" (*uphaevelse,* d. h. Wiederaufrichtung) für sie nimmt[1]. Es ist also gar nicht wichtig, ob sie schuldig ist oder nicht. Das Wort macht sie schuldig, und nur eine andere Machtentfaltung kann sie wieder rein machen (Grönbech I, 101).

Das Schimpfen bringt den Ausgeschimpften durch das Wort in die Macht der bösen Tat oder der verabscheuungswürdigen Eigenschaft. Es ist ein *Weihewort.* Der Schimpfer weiht seinen Gegner denjenigen schlimmen Verhältnissen, über die er spricht (Radermacher, 11 f.). Der Fluch ist eine Machtwirkung, die keiner ihn erst ausführender Götter oder Geister bedarf[2]. Der einmal ausgesprochene Fluch wirkt weiter, bis seine Macht erschöpft ist, und weiht immerfort seinen Gegenstand dem herbeigerufenen Verhängnis. Das weiß nicht nur die primitive Welt, es weiß es vor allem die griechische Tragödie, in welcher die handelnden Menschen bloße Werkzeuge des Fluches, der *ἀρά* sind. Die *ἀραί* werden persönlich gedacht[3], der Erbfluch des Geschlechtes lebt im Hause als Dämon[4] und wirkt unerbittlich weiter. Allerdings, auf die Dauer verliert er seine Kraft, und so kann Orest die Tatsache, daß er schon so vielen Menschen begegnet ist, ohne daß seine Berührung ihnen zu schaden schien, als einen Beweis für die Abschwächung des Fluches anführen[5].

Ebenso mächtig wie der Fluch ist aber der *Segen,* das „Wortheil", wie das germanische Altertum sagt (Grönbech I, 170). Er ist keineswegs ein frommer Wunsch, sondern die Zuwendung von Glücksgütern mittels des Wortes. Der Segen ist also eine sehr konkrete Macht, eine „Macht in der Seele des Menschen"; sie garantiert Fruchtbarkeit und Glück, das, was man in Israel die Gegenwart Jahwes nennt, die durch die Segensworte gesichert

[1] Vgl. Rich. Wagners *Lohengrin.*

[2] Vgl. R. Thurnwald, Reallexikon der Vorgeschichte s. v. Zauber, 497. Ein einmal ausgesprochener Fluch kann nicht zurückgenommen werden; ein indisches Beispiel bei J. Ph. Vogel, Meded. Kon. Akad. d. Wetensch., Afd. Lett., 70, B. 4, 1930, 16.

[3] Aeschylus, Choeph. 406.

[4] Ibid., 566.

[5] Aeschylus, Eumeniden, 285.

wird [1]. Als Kinder staunten wir, daß Isaak für seinen geliebten Esau nicht noch einen Segenswunsch bereit hatte, nachdem der erste vom listigen Jakob entwendet worden war. Aber Isaak wünscht nicht, er segnet, und den gleichen Segen kann er nur einmal spenden [2]. Auch beim Segnen hängt von der Akribie des *carmen* viel, wenn nicht alles ab. Ein unterlassener Amenruf beim Segen wird von Gott in der jüdischen Legende mit dem Martertod bestraft [3]. Alles Primitive und Moderne, Heidnische und Christliche über den Segen ist in den schönen Worten GUARDINIS enthalten (Von heiligen Zeichen, 68): „Segnen kann nur wer Gewalt hat. Segnen kann nur, wer schaffen kann. Segnen kann nur Gott .... Denn Segnen ist eine Verfügung über das, was ist und wirkt ... Nur Gott kann segnen. Wir aber sind wesenhaft Bittende."

2. Das Weihewort findet mancherlei Anwendungen. Da ist erstens das *Gelübde,* in klassischer Form bekannt aus der Jakobsgeschichte: „So Gott wird mit mir sein und mich behüten auf dem Wege, den ich reise, und mir Brot zu essen geben und Kleider anzuziehen und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, so soll der Herr mein Gott sein ... und von allem was du mir gibst, will ich dir den Zehnten geben" [4]. Der Ewe-König schwört dem *tro:* „Wenn du mir helfen kannst, daß wir von keinem Könige belästigt werden und stets Speise in unseren Häusern haben, so werde ich dir immer wieder dienen" [5]. Daß ein solcher Kontrakt mit der Macht nicht reiner Rationalismus ist, haben wir oben bei der Besprechung von Gabe und Opfer gesehen (§ 50). Allerdings ist das Gelübde ein Kontrakt; aber ein Kontrakt wird eben nicht von rein rationalen Motiven beherrscht. Im Gelübde wirkt Gott mit dem Menschen zusammen:

Or ti parrà, se tu quinci argomenti,
l'alto valor del *vóto,* s'è si fatto,
che Dio consenta quando tu consenti;

[1] Levit., 25, 21; Pedersen, Israel, 157.

[2] Gen. 27. Ebenso kann ein einmal ausgesprochener Fluch nicht zurückgenommen werden. J. Ph. Vogel, Het sanskritwoord tejas in de beteekenis van magische kracht (Meded. K. Ned. Akad. v. Wetensch. Afd. Lett., B, 70, 4, 1930), 16.

[3] Bin Gorion, Der Born Judas V, 153.

[4] Gen. 28, 20 ff.

[5] Spieth, Ewe, 107. – Vgl. Heiler, Katholizismus, 65.

chè nel fermar tra Dio e l'uomo il patto
vittima fassi di questo tesoro [1],
tal qual io dico; e fassi col suo atto [2].

Das römische *votum* ist ein typisches Beispiel des Weihewortes; ein *evocationis carmen* ruft den feindlichen Gott bei der Belagerung aus seiner Stadt hervor (LEHMANN-HAAS, Textbuch, 226) [3]. Es hat die Form des Kontrakts. Eine uralte Formel begleitet die *Devotion*, durch welche der Feldherr, Weihender und Geweihter zugleich, sich mit dem feindlichen Heere zu einer Einheit zusammenbindet und, indem er den Tod sucht, sich und den Feind dem Verderben weiht; fällt der Feldherr nicht, so bleibt er unrein, der Unterwelt verfallen [4]. Der Eindruck, den diese *Devotion* auf den Feind macht, läßt sich mit dem eines Kometen vergleichen, der die Pest bringt; wo sich Decius zeigt, da fällt oder flieht man (Titus Livius, VIII, 9). Eine ähnliche Weihung, aber nicht seiner selbst, ist der altisraelitische חרם; gibt Gott den Feind in die Hand Israels, so wird das Volk ihn mit dem חרם belegen, d.h. ganz und gar austilgen [5].

Die bekannteste Form des Weiheworts ist der *Eid*. Er führt uns in das Gebiet der Rechtsphänomenologie, zum Teil und seinem Wesen nach gehört er aber der Religion an. Der Eid ist ein automatisch wirkendes Machtwort, das den Schwörer, falls seine Aussage sich nicht erhärten läßt, dieser Macht weiht. Das bedeutet nicht mit Notwendigkeit, daß die Aussage auch wahr sein muß. Das Wort ist auch hier mächtiger als die Wirklichkeit, und es kann gelingen, eine Sache „wahr zu machen". In einer muhammedanischen Erzählung bietet ein Christ einem Musulman

---

[1] Das ist der freie Wille.

[2] Dante, Paradiso, V, 25 ff.

[3] Appel, De Romanorum precationibus, 15 f.

[4] Die Formel: „Iane, Juppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, divi Novensiles, di Indigetes, divi quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique manes, vos precor veneror veniam peto feroque, uti populo Romano Quiritibus vim, victoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut verbis nuncupavi, ita pro republica Quiritium exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique devoveo"; Livius VIII, 9, 6 f. – Appel, 14. – L. Deubner, Die Devotion der Decier (AR VIII, 1905, Beiheft).

[5] Num. 21, 2.

eine halbe Banane mit den Worten: „Mein Gebieter, bei der Wahrheit deines Glaubens, nimm dies!" Der Muhammedaner scheut sich, den Schwur des Christen unwahr werden zu lassen; er ißt die Banane, die ein Betäubungsmittel enthält [1]. Ein moderner Mensch würde sagen: mein Glaube ist wahr, unabhängig von der Aussage eines Anderen. Der Eid besitzt aber die Kraft, wahr und unwahr zu machen. So verstehen wir das bei vielen Völkern bestehende Institut des *Reinigungseides.* Wird jemand des Diebstahls beschuldigt, so schlägt er mit der Hand auf die Erde und hat damit geschworen. Hat er die Sache dennoch gestohlen, so muß er sterben [2]. Die eidliche Aussage bestimmt über Schuld oder Unschuld. Der Eid ist ein „kräftiges Wort". Und es ist möglich, seine Kraft zu steigern. Dazu dient u. a. die Wiederholung, manchmal bis dreimal (Hirzel, 82). Dann erhöht auch die Art der Eidesablegung seine Macht. Altgermanisch z. B. ist der Eid nackt abzulegen *(ritus paganus)* [3]. Oder man verstärkt den Eid durch begleitende Begehungen. Man berührt im alten Israel die Genitalien des Mannes beim Eid (Pedersen, 150); sie sind der Sitz starken Seelenstoffs. „Lege deine Hand unter meine Lende, daß ich dir einen Eid abnehme bei Jahve", sagt Abraham zu seinem Knecht [4]. Das häufigste Mittel der Eidesverstärkung ist aber das Institut der *Eideshelfer,* zugleich der schlagendste Beweis, daß der Eid nicht eine Aussage gemäß der „Wirklichkeit", sondern ein Machtwort ist. Im Mittelalter wurde die Zahl dieser „Konsakramentalen" nach der Wichtigkeit der Sache bestimmt. Der einsam überfallene Mann nahm drei Halme von seinem Strohdach, Katze und Hahn mit, um vor dem Richter den Frevel zu beschwören [5]. Endlich kann der Eid, der an sich schon eine Art Ordale ist, durch ein Gottesurteil erhärtet wer-

[1] Tausend und eine Nacht. Übers. Littmann III, 230.

[2] Spieth, Eweer, 59. — Ägyptischer Reinigungseid: E. Révillout, Revue égyptienne V, 25 ff. — Arabisch, israelitisch: Pedersen, 181, 186.

[3] J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer [2] I, 166. Derselbe Brauch bei den Berbern; Ed. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe I [2], 1913, 50.

[4] Gen. 24, 2 f. — In Griechenland setzt der Schwörende seine Füße auf die dem Opfer abgeschnittenen Hoden (*τόμια*). Daher das Wort *ὅρκια τέμνειν*, Nilsson, Gesch. d. griech. Rel., I, 129.

[5] Grimm, 176. — Ägypten: A. Wilcken, Zeitschrift für ägyptische Sprache, 48, 1911, 170.

den (§ 54), z. B. durch das Nehmen des heiligen Abendmahls [1] oder durch den Zweikampf. — Ein Eid ist falsch, *Meineid*, auch dann, wenn er unabsichtlich gebrochen wurde (HIRZEL, 49 f.). Das Wort *gilt*, und wenn es einmal gesprochen ist, tut es seine Wirkung, d. h. es führt die Schädigung des Schwörers oder auch des Gegenstandes, bei dem geschworen wurde, herbei. Der Baum, bei welchem zwei Menschen geschworen haben, sich nie zu trennen, welkt, als der Tod sie auseinanderreißt (kretensisches Volkslied, HIRZEL, 35).

3. Wir sahen oben schon, daß die Ähnlichkeit mit einem Kontrakt das Gelübde oder den Eid nicht rationalisiert, daß der Kontrakt an sich keine rein rationale Handlung ist, sondern ein Weihewort; er ist das in der Form: Wort gegen Wort. Der Vertrag ist bei den Römern ein *carmen;* zu allen rechtlichen Handlungen gehören *certa verba, litterae* und Gebärden. May bemerkt nicht mit Unrecht, daß in der Rechtshandlung die drei Elemente der religiösen Weihe vertreten sind: *λεγόμενα, δρώμενα* und *δεικνύμενα* [2]. Das Recht wird *gesprochen (jus dicere)* [3]; das Weihewort verbindet somit die Erscheinungen der Religion mit denen des Rechts. Das rechtliche Verhältnis der Menschen unter sich hängt ganz und gar ab von ihrem Verhältnis zur Macht.

§ 60. MYTHUS.

J. BEDIER, Les Fabliaux, 1893. – E. BETHE, Märchen, Sage, Mythus. – E. CASSIRER, Die Begriffsform im mythischen Denken, 1922. – A. VAN GENNEP, La formation des légendes, 1910. – G. HUET, Les contes populaires. – G. JACOB, Märchen und Traum, 1923. – K. TH. PREUSS, Der religiöse Gehalt der Mythen, 1933. – A. THIMME, Das Märchen, 1909. – H. DELEHAYE, Les Légendes hagiographiques [3], 1927. — ALEX. H. KRAPPE, La Genèse des mythes, 1938. — L. LÉVY-BRUHL, La mythologie primitive [2], 1935. — J. DE VRIES, Het sprookje, 1929. — G. DUMÉZIL, Naissance de Rome, 1944. — „KALEWALA“, finnisches Nationalepos, 1868. – G. VAN DER LEEUW, Die Bedeutung der Mythen in Festschrift für ALFRED BERTHOLET, 1950, 287.

1. Der Mythus ist eigentlich nichts anderes als das Wort selbst. Er ist nicht eine Spekulation oder ein Gedicht, nicht eine primitive Welterklärung oder eine Philosophie im Keime (obwohl er

---

[1] Westermarck II, 1909, 547. – I, 419 f.
[2] May, Droit romain, 20 u. A. 16.
[3] Ibid., 34.

auch alles dies sein kann und manchmal ist). Er ist ein gesprochenes Wort, das entscheidende Macht besitzt, indem es wiederholt wird. Denn genau, so wie es zum Wesen der heiligen Handlung gehört, daß sie wiederholt wird, liegt es im Wesen des Mythus, daß er erzählt, immer wieder von neuem gesprochen wird [1]. Man hat Mythus und Mythologie in der Regel viel zu abstrakt oder ästhetisch verstehen wollen, indem man sich auf die Mythologie stützte, die zum Teil die Mythenwucherung solcher Zeiten ist, denen der Mythus selbst schon zweifelhaft oder gar anstößig geworden war, wie der griechischen Blüte- und Spätzeit oder dem christlich-germanischen Altertum. Der lebendige Mythus aber ist die genaue Parallele der Begehung, ja er ist selbst eine Begehung. Die Entdeckung der engen Verwandtschaft zwischen Mythus und Ritus hat in neuer Zeit nicht nur zum Verständnis vieler früher rätselhafter Mythen geführt, sondern auch das Wesen des Mythus erst aufgehellt. Umgekehrt beglaubigt der Mythus die Riten. „Er weist in die Vergangenheit, wo die heilige Handlung zum erstenmal vorgenommen wurde, ja manchmal läßt sich sogar nachweisen, daß der Primitive nicht etwa bloß den eingeführten Vorgang *wiederholt*, sondern bewußt die erstmalige Begehung als wirklicher Vorgang mit allen den damals teilnehmenden Wesen leibhaftig dargestellt wird" (Preuss, Gehalt der Mythen, 7). — Der Kult ist wie die Antwort auf die Epiphanie des Gottes, er enthält in sich die Geschichte dieser Ankunft, d. h. den Mythus; er „richtet ihn in göttlicher Nähe als lebendige Gestalt auf" [2]. Der Mythus ist eine gegenwärtige und gelebte Realität, es hat nichts von einem „Schaustück" (Lévy-Bruhl, Mythologie, 81) [3]. Der Mythus ist mithin keine Betrachtung, sondern eine Aktualität. ***Er ist die wiederholende Aussage eines mächtigen Geschehens;*** die Aussage aber ist so gut wie die Wiederholung; sie ist Begehung im Wort (Wundt V, 24 f., 48; vgl. auch § 17). Das klassische Beispiel ist die Wiederholung des *Qui pridie*, des Einsetzungsberichts

[1] Harrison, Themis, 328 ff.

[2] W. F. Otto, Dionysos, 1933, 45. Vgl. K. Th. Preuss, Entwicklung und Rückschritt in der Religion (Zeitschr. f. Missionskunde u. Rel.-wiss., 8, 1932), 230: „Was man heute bei einem Augenblicksgott wahrnimmt, legt man in einem Mythus durch einen einmaligen Akt in der Urzeit als sicher und dauerhaft fest."

[3] „Der Mythus wiederholt nicht nur, sondern stellt die erstmalige Begehung dar." Preuss, Rel. Gehalt der Mythen, 7.

in der Messe, welche das mächtige Geschehen von Christi Heilstod immer neu heraufführt [1].

Die mythische Wiederholung durch Erzählung birgt nun aber ein Element in sich, das den anderen heiligen Worten abgeht, nämlich die *Gestaltung*. Der Mythus ruft nicht bloß ein mächtiges Geschehen hervor oder zurück, er gibt diesem Geschehen auch die Gestalt. Die Ursprünge des heiligen Wortes in der magisch bedingten Metapher wirken hier zweifellos mit [2]. Das mythische Wort entscheidet indem es gestaltet. Es tötet nicht, wie der Begriff, der vom Leben abstrahiert, sondern es ruft das Leben hervor; zur Theorie steht es im denkbar schärfsten Gegensatz. Der Begriff redet vom „Gesetz der Schwere", er abstrahiert von jeder wirklichen Schwere und trachtet danach, vielfältiges lebendiges Geschehen auf eine tote Formel zu bringen. Der Mythus aber spricht von „jenem tollen, sich überhastenden Schwung, womit alle Geschöpfe der Erde, sobald sie losgelassen werden, zu ihrem Herzen zurückfliegen" [3].

Das Leben, das vom mythischen Wort entschieden wird, ist aber nicht die ordinäre Wirklichkeit. Die braucht keiner Entscheidung, sie wird „hingenommen". Der Mythus nimmt nichts hin, sondern er „begeht" die Wirklichkeit. Er macht mit ihr, was er will. Er schaltet mit ihr nach eigenen Gesetzen. Nur ein Beispiel: er hebt die Zeit auf. Er unterscheidet sich dadurch scharf von der Begehung durch Handlung, die den Zeitpunkt, den *kairos*, ergreift. Der Mythus nimmt das Geschehen und stellt es auf sich, in einen eigenen Bereich. Hier ist das Geschehen „ewig" geworden, es geschieht jetzt und immer, und es wirkt vorbildlich. Was in der Natur jeden Tag geschieht, z. B. der Sonnenaufgang, wird im Mythus etwas Einmaliges [4]. Man soll es wiederholen, damit das Geschehnis lebendig bleibe. Das mythische Geschehen ist typisch und ewig; es liegt außerhalb aller Zeitlichkeit. Versucht man dennoch es zeitlich zu fixieren, so muß

---

[1] Beispiele, daß erst der Ritus den Mythus erklärt: Pentheus, der „Schmerzensmann" des Dionysoskreises; die Tochter Jephthas; die römische Anna Perenna; der nordische Baldurmythus, usw.

[2] Vgl. H. Pongs, Das Bild in der Dichtung I, 1927, 14.

[3] Die schöne Phrase stammt von G. K. Chesterton, The Innocence of Father Brown.

[4] A. Réville, Prolégomènes de l'Histoire des Religions, 1889, 153 f. Auch 155 f.: „Was ständig und häufig ist in Natur und Menschheit, wird zurückgeführt auf ein ein für allemal geschehenes Ereignis."

man es entweder an den Anfang oder an das Ende alles Geschehens stellen, in Urzeit oder Endzeit (§ 87; HUBERT-MAUSS, Mélanges, 192 f.), d. h. vor oder nach der „Zeit". Wir sehen also, daß der Mythus bejaht; er erschafft, er bildet die Wirklichkeit. Das ist der wahre Sinn der sogenannten „ätiologischen" Mythen; nicht mit Vernunftgründen sollen sie die Ursache eines Phänomens erläutern, sondern sie bilden, sie erschaffen das Phänomen. Der Mythus, der über Lage und charakteristische Form eines Felsens im Meer Rechenschaft gibt, indem er z. B. erzählt, wie ein Vorfahre ihn dorthin geworfen habe, bekräftigt und verbürgt, erneuert und setzt sozusagen die Existenz dieses Objekts allein durch die Tatsache des Berichtes fest. Die Struktur selbst des Mythus fordert also ihrem Wesen nach, daß es wiederholt, gespielt, getanzt wird. Sie kommt nicht einer Bibellektüre gleich, wohl aber dem Evangelium des Gottesdienstes (VAN GENNEP, Formation des légendes, 115) [1].

Die „Zeit ohne Zeit", die Urzeit, kleidet sich in verschiedene Formen; Beispiele: *alchera* in Australien ist „die Wurzel der Wesen, die Lebensquelle, an der man immer teilhaben muß, weil man sonst nicht existieren könnte", — das *bugari* der Karadjeri in Nordostaustralien bedeutet gleichzeitig: Urzeit, Vorfahren, Totem und Traum, — das *dema* der Marindanim auf Neuguinea bezeichnet die Vorfahren, die Urzeit, das Außergewöhnliche und Übernatürliche. Unter allen diesen Formen aber ist das Wesentliche die Schöpfungsperiode, die „Genesis" (LÉVY-BRUHL. Mythologie, XXVII, XLI und passim).

Der Mythus ist also auch keine „bildliche Ausdrucksweise". Das Bild, das er aufruft, ist sehr reell gemeint. Er schließt nicht von der „Wirklichkeit" auf das Bild, sondern vielmehr vom Bilde auf die Wirklichkeit. Wenn er z. B. Gott „Vater" nennt, tut er das nicht auf Grund der gegebenen Vaterschaft, sondern er schafft eine Vatergestalt, nach der sich jede gegebene Vaterschaft zu richten hat (das Beispiel wurde von FRICK, Ideogramm, Mythologie und das Wort, sehr fein ausgearbeitet) [2]. Der

---

[1] Siehe auch Malinowski, Argonauts, 291. Die prähistorischen oder primitiven Felsmalereien sind ebenso wie die dramatischen Aufführungen im wesentlichen gleichfalls zur Tat gewordener Mythus, LÉVY-BRUHL, Mythologie, 143 f.

[2] Ein Gegenstück, das sich auf die Gestalt der Mutter bezieht, bei Plato, Menexenos. c. 7: „In Schwangerschaft und Erzeugung geht

Mythus sagt wesenhaft, entscheidend aus. So wird es möglich, daß er in einer vorwiegend abstrakt gerichteten Kultur entweder überhaupt nicht mehr verstanden wird, — wie die griechischen Mythen in der Epoche der Sophisten, der christliche Mythus im neunzehnten Jahrhundert, — oder, gerade umgekehrt, daß er zum Ausdruck des Höchsten und Letzten, sich jeder Begrifflichkeit Entziehenden wird, wie in den My hen Platos oder im Schluß von Goethes *Faust*: „Dem Mythus liegt nicht ein Gedanke zugrunde, wie die Kinder einer verkünstelten Kultur meinen, sondern er selber ist ein Denken; er teilt eine Vorstellung von der Welt mit, aber in der Abfolge von Vorgängen, Handlungen und Leiden"[1].

2. In der Form der *Sage* geht der Mythus wiederum in die Zeitlichkeit ein. Die Sage ist ein Mythus, der unterwegs an irgendeinem Orte oder an irgendeiner historischen Tatsache hängen geblieben ist. Dem Wort der Sage geht mithin der Charakter der Entscheidung ab. Man verhält sich der Sage gegenüber bloß betrachtend, wenn auch oft fromm betrachtend. Der Mythus ist ewig gegenwärtig[2], während die Sage sich gänzlich auf die Vergangenheit bezieht. Der Unterschied ist ganz klar im Alten Testament: scharf heben sich die Mythen am Anfang der Genesis von den Patriarchensagen ihrer Fortsetzung ab[3]. Das Motiv der Sage ist nicht historisch, sondern mythisch; es heftet sich immer wieder an andere geschichtliche Persönlichkeiten. Und das Typische ist die Hauptsache, es ist wichtiger als das Historische. 1892 hörte jemand in einer Berliner Weißbierkneipe Droschkenkutscher sich über die Königin Luise unterhalten. Man fragte, wessen Gemahlin sie eigentlich gewesen, und einer meinte: „Sie war dem ollen Fritzen seine Frau." „Der beste König hat auch die beste Königin gehabt" (BETHE, 126 f.). Der

---

nicht das Weib dem Lande, sondern das Land dem Weibe als Beispiel voran."

[1] Vgl. Nietzsche, Richard Wagner in Bayreuth, Abschnitt 9.

[2] Der Mythus kennt keine „Zeit" im Sinne Newtons. „Das magische ‚Jetzt' ist keineswegs *bloßes* Jetzt, ist kein einfacher und abgesonderter Gegenwartspunkt, sondern es ist, um den Leibnizischen Ausdruck zu gebrauchen, *chargé du passé et gros de l'avenir*", CASSIRER II, 140 f.

[3] Einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mythus und Sage in dem Sinne, daß im Mythus nur Götter, in der Sage Menschen auftreten, wie das z. B. H. Gunkel will (Genesis [3], 1910, XIV), können wir nicht zugeben. Vgl. BETHE, 133.

typisierende, verewigende Mythus überwindet hier die Geschichte. Aber seine Aktualität hat er verloren. Der Mythus vom Drachentöter bleibt in Worms am Rhein hängen und zieht weltgeschichtliche Ereignisse in seinen Kreis [1]. Aber damit wird der Drache zu einem vorzeitlichen Ungeheuer und verliert seine aktuelle Furchtbarkeit. Darum steht das *Märchen* dem Mythus näher als die Sage.

Indessen zeigt sich auch eine Entwicklung in entgegengesetztem Sinne. Die Mythen werden dann zu „Mythes désaffectés", zu Nachrichten. Das ist bei mehreren *Sagas* der Edda und bei gewissen Stellen in der homerischen Literatur (*Hymnus hom. in Merc.*!) der Fall, oder auch in der mythischen Literatur der Babylonier [2] und Ägypter [3] sowie in vielen Volkserzählungen.

3. „Die geschichtliche Sage fügt meistens etwas Ungewöhnliches und Überraschendes, selbst das Übersinnliche an das Gewöhnliche, Wohlbekannte und Gegenwärtige, das Märchen aber steht abseits von der Welt in einem umfriedeten ungestörten Platz, über welchen hinaus es nicht weiter schaut. Darum nennt es weder Namen noch Ort, noch eine bestimmte Heimat" (Wilhelm Grimm, bei WEHRHAN, 7). Die Märchen haben nicht bloß eine große Bedeutung für die Religionsgeschichte, weil sie sehr viel altes Religionsgut enthalten [4], sondern auch für die Religion selbst. Märchen erzählen ist nicht Sache der reinen Lust am Fabulieren. Es hat magische Wirkung. Die Pawnee-Indianer meinen, daß die Erzählung der Märchen die die Unterwerfung der Büffel unter die Menschen schildern, die Abnahme der Zahl der Büffelherden erfolgreich bekämpft (WUNDT V, 110, 172 f.). Das Erzählen der Märchen ist auch eine Begehung [5], ja ein *carmen*. Am Wortlaut der Märchen darf man nicht ändern; sogar

---

[1] Vgl. H. Schneider, Deutsche Heldensage, 1930, 21 ff.

[2] F. M. Th. de Liagre Böhl, Jaarber. Ex Oriente Lux, 4, 1936, 194 ff.

[3] Bibliotheca aegyptiaca, I, 1932. Late egyptien stories, The contendings of Horus and Seth.

[4] Die Märchen vertreten in ihren ältesten Teilen eine sehr primitive Schicht des Geisteslebens: ich nenne nur die Art, in der der Wunsch das Geschehen beherrscht, die Rolle, welche die Tiere spielen, die oft uralten Sprüche, die sogar in unseren modernen Märchen vorkommen usw. S. HUET, 71; Gunkel, Genesis XXVII; WUNDT V, 166 f.; THIMME. Über den Ursprung der Märchen s. BÉDIER, 42, 242 ff.

[5] Vgl. P. Saintyves, Les Contes de Perrault, 1923.

unsere Kinder halten darauf, und die Kunst des Märchenerzählens, die bei uns alten Mütterchen (Ammenmärchen, schon die *fabula anilis* des Apuleius), bei Primitiven berufsmäßigen Sprechern anvertraut ist, beruht weithin auf dem genauen Rezitieren. Die berühmte Märchenfrau der Brüder Grimm in Niederzwehrn konnte jeden Fehler sofort verbessern und änderte nie den Wortlaut, sooft sie auch ein Märchen wiederholte [1] (THIMME, 8; HUET, 70). Von der zwingenden Macht der Märchenerzählung hat Jakob Wassermann eine anschauliche und psychologisch tiefe Schilderung gegeben [2].

Das Märchen ist, wie der Mythus, „heimatlos und flattert durch die Lüfte wie die Sonnenfäden". Seine Personen haben weder Namen noch Geschichte. Sie sind *der* Prinz, *die* Stiefmutter, *der* Vezier, oder ganz einfach: Hans, Gretel, Jussuf, Ali (BETHE, 107; THIMME, 1 f., 139, 147; HUET, 71). Die Zeit steht still, wie im Schlosse Dornröschens. Das kleine Mädchen ist auf einmal heiratsfähig, Penelope altert nicht. „Es war einmal", d. h. es ist ewig und immerdar. Aschenputtel und der Däumling leben heute wie vor tausend Jahren. „Es war einmal, es wird eines Tages sein: das ist von allen Märchen der Anfang. Es gibt kein Wenn und kein Vielleicht" [3]. Es gibt auch keinen Raum. „Geh zum Roten Meer", heißt es; da geht das Mädchen hin; das ist sehr einfach [4]. Es gibt auch keine Festigkeit der Erscheinungen, keine Identität. Die Metamorphose ist etwas so Alltägliches, daß, wenn der Löwe Löwe bleibt, während das Pferd sich in eine Maus verwandelt, es fast entschuldigend heißt: „Der Löwe war ein Löwe und blieb ein Löwe" [5]. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Sphäre, darin das Märchen sich abspielt, großenteils die Sphäre des Traums ist (JACOB). „Le coq chanta et il était jour", dieser typische Schluß französischer Märchen [6] betont den Traumcharakter der Erzählung (HUET,

---

[1] Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Vorrede.

[2] Der Aufruhr um den Junker Ernst.

[3] Tegethoff, Französische Volksmärchen II, Nr. 33. Vgl. H. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, 1921, 161. Über die Formel „Es war einmal" und ihre Varianten vgl. J. Bolte und G. Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, IV, 1930, 14 ff.

[4] Kinder- und Hausmärchen, Nr. 88.

[5] Stroebe, Nordische Volksmärchen I, Nr. 12.

[6] Tegethoff, Französische Märchen II, 324. Vgl. O. Weinreich, AR 22, 1923—24, 333 f.

78 f.). Daher das Wunderbare in den Märchen, das nichts Besonderes, sondern seine eigentliche Welt ist. Dieser Traumcharakter bedeutet aber ursprünglich keineswegs, daß etwas jenseits der Realität gemeint ist; hier äußert sich vielmehr die primitive Mentalität, die sehr viel realistischer ist als die theoretische, und die im Märchen bewahrt blieb. Der Wissenschaftler sagt: „Schneide den Zweig ab, und der Apfel wird fallen"; das Märchen sagt: „Blase ins Horn und des Riesen Schloß wird fallen" [1]. Das letztere ist aber weit realistischer gemeint als das erste, welches nur eine abstrakte Aussprache ist.

4. Die *Legende* ist eigentlich eine im christlichen Kult zu verlesende Heiligengeschichte [2]. Sie hat erbaulichen Charakter; sie wirkt etwas und gehört somit zu den heiligen Worten. Aber die Entscheidungskraft des Wortes ist abgeschwächt. Die Legende (die allenfalls sehr viel Mythisches und Sagenhaftes mitschleppt) nähert sich der frommen Betrachtung.

§ 61. HEILSGESCHICHTE, WORT GOTTES.

L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient (Mitt. vorderasiat.-ägypt. Ges. 42, 1, 1938).

1. Wenn sich der Mythus auf die Einführung eines Kults, die Auffindung oder Erwerbung eines Kultbilds o. ä. bezieht, reden wir von einer *Kultlegende*. Eine solche ist z. B. diejenige vom Traum des Pharaonen Ptolemäus, auf Grund dessen er dann das Bild des Serapis aus Sinope holen läßt. — Bischof Gualfredus vernimmt zu Jerusalem im Traum von einem Bildnis des Herrn, das von Nikodemus verfertigt sei. Er weiß sich das Bildnis zu verschaffen, das dann von Joppe aus auf einem Schiff ohne Segel und Ruder in den Hafen von Lucca gelangt. Man konnte dem Schiff zunächst nicht beikommen. Dann fuhr es von selbst in den Hafen ein, als ein Mann Gottes, von einem Engel aufgefordert, sich hinbegeben hatte. Das ist dieselbe Geschichte wie diejenige von der Ankunft des schwarzen Steins der *Magna Mater* in Rom (204 v. Chr.). Das Schiff, welches ihn trug, blieb vor dem Hafen von Ostia stecken und wurde erst flott, als

[1] Chesterton, Orthodoxy, 88 f.
[2] Delehaye, Lég. hagiogr. 10: „die am Festtage des Heiligen zu verlesende Geschichte, *legenda*".

eine keusche Frau das Tau faßte. In solchen Kultlegenden wird aber das mythische Ereignis nicht aktuell, es bleibt ehrwürdige Vergangenheit.

Aktuell, aber unfaßlich wird die mythische Geschichte in der indischen Form der *Dschataka* (§ 22). Sie sind „weitläufige Komödien in hundert Auftritten, deren Bühne das Weltall ist“ [1]. Das einzelne Geschehen, die aktuelle Mächtigkeit von Ereignissen oder Personen wird im Dschataka „verknüpft“ zur zeitlosen Geschichte des Buddha. Das Geschehen wird nicht zur Einmaligkeit, sondern zur Niemaligkeit verewigt: es ist nur eine Scheinform des ewigen Heils; die verschiedensten Vorstellungen, z. B. in den Reliefs des *Boro-Budur*-Tempels auf der Insel Java, haben nur *eine* Bedeutung [2]; das Heil wird erkauft auf Kosten der Realität (Huet, 170 f.).

Den entgegengesetzten Weg geht der ἱερὸς λόγος. Er sagt ein bestimmtes Geschehen aus, er entscheidet aber auch das Heil des Hörers. Im Ritus wird er zur Tat und ist also Mythus *kat' exochèn* [3]. Die heiligen Geschichten der Mysterienreligionen sind solche „Heilsgeschichten“. Sie werden nicht bloß rezitiert, sondern auch agiert (van Gennep, 114 f.) und erlebt. Die Darstellung des Raubes der Kora und ihrer Wiederfindung, des mithrazistischen Stieropfers, des Sterbens und der Auferstehung des Attis, der „Suche“ der Isis nach dem verlorenen Gemahl, werden in den Mysterien erzählt und dargestellt, entweder symbolisch oder rein dramatisch [4]. Die Darstellung des Mythus bedeutet aber das Heil der Hörer und Schauer. Im Mythus wird das im Ereignis ruhende Heil aktuell. Ein Mann wird rituell getötet, er ist der „Schmerzensmann“, der *Pentheus*, über dessen

---

1 Lévi, Les Jatakas, 18.

2 N. J. Krom, De levensgeschiedenis van den Buddha op Barabudur, 1926. – Lévi, 13. – Lüders, Buddhistische Märchen, Zur Einführung.

3 Ein hebräischer ἱερὸς λόγος: Deuter. 26, 5 ff., „mein Vater war ein unsteter Aramäer usw.“, A. R. Hulst, Het karakter van den cultus in Deuteronomium, 1938, 91 ff. — Zur Zeit des Hellenismus legte man die hieroi logoi schriftlich nieder, Nock, Conversion, 31. — In den Dramen Richard Wagners mit ihrer eigenen musikalischen Form bilden die zentralen Erzählungen eine Art verweltlichten *hieros logos:* die Gralserzählung in Lohengrin, die Ballade der Senta in Der fliegende Holländer, die Romerzählung in Tannhäuser, der Bericht des Gurnemanz in Parzifal; vgl. E. Bücken, Richard Wagner, 83.

4 Vgl. O. Kern (AR 26, 1928, 15).

Tod dann die Klage erschallt, dessen Lebenserneuerung endlich mit Jubel gefeiert wird[1]. Solch ein *ἱερὸς λόγος* kann (wie im Fall des Pentheus) ein gutes Teil seiner Entscheidungskraft verlieren; er wird dann zum Mythus schlechthin oder zur Sage, endlich zur Literatur (E u r i p i d e s!). Er kann auch seine Lebendigkeit bewahren, aber allmählich seinen Sinn verlieren; das geschieht, wenn er zum Volksbrauch wird (Winter verjagen, Todaustreiben usw.). Bleibt er aber seinem Wesen treu, so ist er gleichsam der Herd aller Mächtigkeit, der das Leben der Gemeinschaft aus seinen Gluten nährt: die in die Geschichte getretene Mächtigkeit wird durch die dramatische Darstellung des *ἱερὸς λόγος* in das Leben der Gemeinschaft wie der Einzelnen übergeführt (vgl. WUNDT V, 48 f. — PREUSS, Gehalt der Mythen, 31: Mythus ist „notwendiger Bestandteil des Kults, insofern ein Anfang in der Urzeit als notwendig für die Gültigkeit angesehen wird"). Im christlichen Kult ist der *ἱερὸς λόγος* der Mittelpunkt: nicht bloß das Sakrament der Eucharistie, sondern der ganze Kult, im Zyklus seiner immer wiederkehrenden Begehungen (§ 56), ist grundsätzlich eine Wiederholung der vorbildlichen Geschichte Christi. In dieser Wiederholung wird die Mächtigkeit dieser Geschichte in das Leben der Kirche übergeleitet.

2. Der *ἱερὸς λόγος* des Christentums ist aber nicht bloß ein in der Begehung lebendiger Mythus, er ist auch *Evangelium, Verkündigung* (vgl. BULTMANN, Glauben und Verst., 186 f.). Ein *Evangelium* ist schon in der hellenistischen Welt die Verkündigung der Thronbesteigung des Heiland-Königs (§ 12). Im Christentum ist es dann nicht sofort die Literaturform des Lebens Jesu, sondern zunächst die Frohbotschaft, daß Jesus der Herr, der Heiland ist. Sogar in der biographischen Form der Evangelien ist das noch die Hauptsache; es handelt sich nicht um die Mitteilung gewisser Tatsachen, sondern um die Predigt des als Herrn Erkannten. Wiederholung der Heilsgeschichte und Ansage, Verkündigung des Heils gehören im Christentum eng zusammen (vgl. BULTMANN, Glauben und Verst., 291). Verkündigung ist menschliche Rede, in der und durch die Gott selber spricht wie ein König durch den Mund seines Herolds, und die

[1] Ein Beispiel symbolischer Darstellung ist die Ähre in Eleusis, vgl. § 53 und P. W o l t e r s . Die goldnen Ähren, in Festschrift Loeb, 1930, 111 ff.

auch gehört und aufgenommen als Rede, in der und durch die Gott selber spricht, also gehört und aufgenommen im Glauben: als göttliche Entscheidung über Leben und Tod, göttliches Urteil und göttlicher Freispruch, ewiges Gesetz und ewiges Evangelium miteinander"[1].

3. Wiederholung und Verkündigung heißen zusammen „Wort Gottes"[2]. Das „Wort Gottes" ist die Ansage, die Botschaft vom Heil (§ 28); es ist aber auch dieses Heil selbst, wie es sich in aktuellem Geschehen offenbart. Die Predigt der Botschaft ist immer zugleich priesterlicher Akt, und umgekehrt[3]. Die Rede ist mächtig: „Ein Prediger soll gewissermaßen ein solcher Mensch sein, daß die Zuhörer sagen müßten: Wohin soll ich vor diesem Menschen fliehen, seine Rede holt mich in jedem Schlupfwinkel ein, wie soll ich ihn los werden; denn in jedem Augenblicke ist er über mir"[4]. Eine solche Rede ist aber gegenwärtige Macht, das Gegenteil von Betrachtung oder Erklärung. Im Gottesdienst und in der Lehre des Protestantismus hat die Verkündung des Gotteswortes eine solche Bedeutung erlangt, daß sich heute mehr als ein Theologe fragt, ob man die Predigt nicht als ein Sakrament, eine Tat Gottes durch das Organ der Menschen ansehen müsse[5]. Das Wort, und zwar in diesem Doppelsinn von Ansage und gegenwärtiger göttlicher Macht, wird so zur Form der Offenbarung überhaupt (§§ 86ff.). Der *Logos* ist schon im späten Griechentum, dann in der Christenheit gegenwärtig-wirksame Gottesmacht. Das Christentum predigt aber den fleischgewordenen, in die geschichtliche Wirklichkeit eingetretenen *Logos*. Dasselbe „Wort", durch das alle Dinge geschaffen worden sind, nahm Fleisch an und wohnte unter uns, „voller Gnade und Wahrheit"[6]. Entscheidende Ansage und entscheidendes Geschehen finden sich in

---

[1] Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, I, 1, 1932, 52. — Siehe eine Parodie der Verkündigung bei Aristophanes, Vögel, 1706 ff.

[2] Vgl. W. B. Kristensen, De goddelyke heraut en het woord van God, Meded. Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Lett. 70, B, Nr. 2, 1930.

[3] Vgl. P. Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart, 148.

[4] S. Kierkegaard, in: Ed. Geismar, Sören Kierkegaard, 1929, 367.

[5] Barth, ibidem. Mensching, Heil. Wort, 120 ff. P. Tillich, Relig. Verwirklichung[2], 148.

[6] Joh. 1, 14. Über die Beziehung der Geschichte zum Wort Gottes: vgl. Bultmann, Glauben und Verstehen, 287.

der Gestalt des Heilandes Jesu Christi. — Denn die Gestalt ist für jeden Mythos wesentlich.

Der Gedanke des Wortes Gottes lebt auch in anderen Religionen neben dem Christentum, vor allem im Islam. Die Welt wurde durch Gottes Wort erschaffen; ihm wohnt aber keine eigene Kraft inne, es ist nur ein Attribut Gottes. Der leidenschaftliche muhammedanische Monotheismus duldet keinen selbständigen Logos, noch weniger eine Gestalt, und er polemisiert wider die christliche Logoslehre[1]. — Aber auch weit früher finden sich Ansätze. Das Wort des Marduk-Enlil in Babylonien wird geschildert als „das wie ein Wetter über die Erde dahin fährt, — das oben die Himmel zerreißt, — das unten die Erde erschüttert, — eine anstürmende Flut, gegen die es keinen Widerstand gibt. Sein Wort zerreißt den Himmel, erschüttert die Erde, — vernichtet die Mutter samt dem Kinde wie Schilfrohr, — ertränkt die Feldfrucht in ihrer Reife, — ein Hochwasser, das den Damm durchbricht ..." (Dürr, 8 ff.). — Im Rig-veda ist *vāc* „das himmlische Wort, die Himmelskuh, deren rhythmisches Brüllen nichts anderes ist als der Donner und deren Milch die Erde in Gestalt des Regens fruchtbar macht." Der Text des Veda ist nur der vierte Teil von *vāc*, der Macht der kosmischen Ordnung (Mensching, Heil. Wort,7 2 f.)[2]. Das sog. „Denkmal memphitischer Theologie" aus frühester geschichtlicher Zeit bezeugt eine „Theologie des Wortes" für Ägypten, in bezug auf den alten memphitischen Gott Ptah: „Es geschah, daß Herz und Zunge Macht erlangten über alle Glieder, indem sie lehrten, daß er (Ptah) sei (als Herz) in jedem Leibe, (als Zunge) in jedem Munde aller Götter, aller Menschen, alles Viehs, alles Gewürms (und) was (sonst) lebt, indem er (als Herz) denkt und indem er (als Zunge) befiehlt alle Dinge, die er will" ... „es (das Herz) ist es, das jede Erkenntnis hervor- bzw. emporkommen läßt, die Zunge ist es, die wiederholt, was vom Herzen gedacht ist" ... „Es entstand aber jedes Gotteswort durch das, was vom Herzen gedacht, von der Zunge befohlen war" ... „Und so werden getan alle Arbeiten und alle Künste, das Handeln der Arme, das Gehen der Beine, die Bewegung aller Glieder gemäß diesem Befehl, der vom

[1] So z. B. in volkstümlicher Literatur: Tausend und eine Nacht (Ausg. Littmann) VI, 66 f.

[2] B. Essers, vāc, het Woord als Godsgestalte en als godgeleerdheid, Assen 1952.

Herzen gedacht und durch die Zunge hervorgekommen ist und der die Bedeutung aller Dinge macht." Das Organ der Schöpfung ist der Mund, „der alle Dinge benannte". Herz und Zunge sind die beiden Vertreter der schöpferischen Macht [1].

Und auch Primitive kennen das Wort als Urmacht. Der Stamm der Uitoto in Kolumbien schreibt den heiligen Worten, die bei den Begehungen in Gebrauch sind, den Uranfang zu: „Im Anfang gab das Wort dem Vater den Ursprung." Die heiligen Worte, bemerkt Preuß, bestehen gewissermaßen unabhängig von diesem und bestanden vor ihm [2]. Hier hat also das Wort sogar den Vorrang vor dem Gotte, es macht diesen eigentlich überflüssig.

§ 62. WORT DES MENSCHEN: ZAUBERFORMEL, GEBET.

F. Heiler, Das Gebet[5], 1923. — J. Segond, La prière, 1911. – G. van der Leeuw, Die sog. „epische Einleitung" der Zauberformeln (Zeitschr. f. Rel. psych. 6, 1933), 161 ff.

1. In den Strom der Rede Gottes hinein ertönt das Wort des Menschen. Aber wir sind weit davon entfernt, Wort Gottes und Wort des Menschen immer säuberlich unterscheiden zu können. Das Machtwort ist mächtig im Munde des Menschen, wie im Munde Gottes. Das Wort des Menschen ist zunächst magisches, schöpferisches Wort. Soweit hier von „Gott" die Rede sein kann (§ 1), nimmt der Mensch ein Gotteswort in den Mund [3]. Zu Empedokles kommen die Leute in Scharen mit ihrem Elend, um den Weg zum Heil zu erfragen und „ein heilbringendes Wörtlein zu hören" [4]. Machtspruch und Gebet lassen sich nicht auseinanderhalten. Wenn beim römischen Gebet die Regel gilt *in precibus nihil ambiguum esse debet* [5], so ist schon deutlich, daß dieses Gebet ein *carmen*, eine Zauberformel ist (Heiler,

[1] Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen I.

[2] K. Th. Preuß, Religion und Mythologie der Uitoto I, 1921, 26.

[3] Damit ist natürlich nicht eine historische Entwicklung „from spell to prayer" im evolutionistischen Sinne gemeint (Marett, Threshold). Es hat neben der magischen Formel vielmehr immer ein Gebet gegeben; unser „zunächst" bezieht sich also bloß auf die „verständliche Beziehung".

[4] Bei Diels, Fragmente der Vorsokratiker I, 265.

[5] Servius ad Aen. VII, 120.

134). Das Wort an sich ist mächtig: bete ich für einen Menschen und irre mich in seinem Namen, so erreicht der Segen nicht ihn, sondern den Träger des Namens, den ich genannt. Darum soll man im Gebet möglichst deutlich Namen und Ort angeben: um deutliche Ausfüllung der Vorlage wird gebeten[1]. Wir sahen schon, daß in Rom die Sprache von *precatio* und von *pactio* dieselbe ist[2]. Die Namen sind im Gebet die Hauptsache (USENER, Götternamen, 335 f.; vgl. § 17). Der japanische Buddhismus ruft Buddha allein durch die Wiederholung des Namens *Nembutsu* an, oft bis zu 70 000 Mal am Tag; an einem bestimmten Fest sogar eine Million Mal täglich[3].

Beten ist Kraft üben. Die Irokesen nennen beten „sein *orenda* niederlegen", vielleicht weil die Handlung des Betens ein Aufgeben der eigenen Macht voraussetzt, vielleicht aber auch gerade umgekehrt, weil im Gebet die Macht sich zeigen soll (HEWITT, Orenda, 40. — BETH, Religion und Magie, 262). Noch bei Aeschylus finden wir, daß Beten heißt „die Kraft des Mundes zeigen zum Vorteil jemandes"[4]. Das Gebet hat sehr konkrete Zwecke. Die Römer beteten *pro bubus, uti valeant*[5], das *Epithalamium* soll die Fruchtbarkeit der Ehe sichern. Oder der Spruch bringt Genesung. Der griechische *Paian*, ein Kraftwort gegen Krankheiten, wurde sogar zum Gotte, und noch heute gibt es viele Leute, die das Rezept des Arztes als Zauberwort verehren. Das Gebet übt Macht über Menschen und Mächte und Götter[6]. „Von der Rede leben alle Götter, von der Rede die Gandharvas, die Tiere und Menschen ... die Rede ist das Unvergängliche, sie ist die Erstgeburt des (ewigen) Gesetzes *(Rta)*, die Mutter der Veden, der Nabel der Unsterblichkeit", sagt altindische Wortspekulation, die direkt auf der Verwendung des *carmen* beim Opfer fußt (BERTHOLET, 9, 55). Dem Germanen ist das Gebet eine Waffe, die er seinem Widersacher entgegenschleudert (GRÖNBECH IV, 44 f.). Das Gebet der Christen bewegt das Haus, wo sie versammelt sind[7]; das Gebet der Ve-

[1] Plato, Kratylos, p. 400 E.
[2] Appel, De Romanorum precationibus, 76 f., 145 f.
[3] Gundert, Japanische Rel.gesch., 86 ff.
[4] Aeschylus, Choephoren, 721. [5] Cato, De agri cultura, 83.
[6] Vgl. noch: WUNDT, II. – HEILER, 9. – F. B. Jevons, The Idea of God, 1913, 115 ff. – Fr. Pfister, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, s. v. Gebet.
[7] Apostelgesch. 4, 31.

stalinnen bannt einen flüchtigen Sklaven an die Stelle [1]; betende Heilige werden von der Kraft ihres Gebets über die Erde erhoben und schweben [2]. Das schönste Beispiel bietet die sich an den Sufi Al-Halladsch knüpfende Sage. „Als er einmal den *muezzin* zum Gebet rufen hörte, schrie er: „Du hast gelogen!" Als man sich nun über ihn entrüstete und ihn hinrichten wollte, — fuhr Al-Halladsch fort: „Nein, du sagst die *schahada* nicht, wie es sich gehört!" Da er sie nun seinerseits sagte, stürzte das Minarett ein" [3].

2. Das Zaubergebet dankt seine Mächtigkeit der genauen Rezitation, der Bindung des Rhythmus, der Nennung des Namens und noch anderen Ursachen. Ein sehr wichtiger Faktor ist z. B. auch die sog. epische Einleitung, die in vielen Zaubersprüchen vorkommt. Ich nenne sie das *magische Antezedens*. So sagt einer der Merseburger Zaubersprüche: „Einstmals setzten sich *idisi* (weise Frauen), setzten sich (hierhin und dorthin). Die einen knüpften Fesseln, andere hemmten das Heer, andere klaubten an den (mächtigen Fesseln). — Entspring den Fesseln! entfahr den Feinden!" (Bertholet, 12, 70). Und der zweite: „Phol und Wotan ritten in einen Wald. Da ward dem Fohlen Balders sein Fuß verrenkt. Da besprach ihn Sinthgunt, (und) Sunna, ihre Schwester, da besprach ihn Friia, (und) Volla, ihre Schwester, da besprach ihn Wodan, wie er es wohl verstand: sowohl Beinverrenkung, wie Blutverrenkung, wie Gliedverrenkung — Bein zu Bein, Blut zu Blut, Glied zu Gliedern, als wenn sie geleimt wären!" (ibid.) [4]. — Hier wird die gegebene Wirklichkeit durch das Wort korrigiert, gleichsam substituiert; ein Ereignis, das sich in der Vorzeit abspielte und das jetzt die mythische Ewigkeit und Vorbildlichkeit besitzt, wird durch die Macht der Formel im buchstäblichen Sinne vergegenwärtigt,

---

[1] Plinius, Nat. Hist. 28, 12 f. – Appel, 74 f.

[2] J. von Görres, Mystik, Magie und Dämonie, 1927, 250. Dasselbe wird erzählt von Vintras, dem Propheten des „Vintrasismus", s. J. Bois, Les petites religions de Paris, 1894, 122 f.

[3] Massignon, Al Hallaj I, 449.

[4] Andere Beispiele: aus dem Volksbrauch, Usener, Heilige Handlung, 423 f. – M. L. Palès, Revue anthropologique, 37, 1927. – C. Bakker, Ned. Tydschrift voor Geneeskunde, 65, 1921. – Christlich. K. H. E. de Jong, De magie bij Grieken en Romeinen, 1921, 238. – Altägyptische Pyramidentexte, Ausg. Sethe, 418. – Ad. Erman, Die ägyptische Religion [2], 1909, 169 ff.

und aktuell und fruchtbar gemacht (vgl. auch PREUSS, Geh. d. Myth.). Sehr schön zeigt sich hier das Phänomen an einem Runenholze, das in Westeremden gefunden wurde. Die eine Seite trägt eine Runeninschrift, die ein mythisches Ereignis mitteilt, eine „epische Einleitung“, ein „magisches Antezedens“ also: „Auf Upheim stellte sich (zum Kampfe) Amlud (Hamlet). Seinen Runeneibenstäbchen duckte sich (legte sich) die Brandung.“ Das ist also ein geschichtliches Ereignis mythischer Art und vorbildlicher Macht. Auf der anderen Seite steht in einer anderen Handschrift: „Dieser Runeneibe ducke sich (lege sich) die Brandung“[1]. Vermutlich wurde diese praktische Anwendung des Mythus erst im Moment der Not von den friesischen Schiffern, die das Hölzchen in Dänemark gekauft hatten, eingeritzt und das Holz dann in die wilde See geworfen. Eibenholz und Runenschrift haben magische Kraft; eigentlich ist also das Runenholz selbst hier die konkrete Gegenwart des mythischen Geschehens; prägnant könnte man sagen: die Schiffer werfen das Hamletereignis in das Meer. Derselben Geisteshaltung entspringt der historische Stil in den in Relativform abgefaßten Gebeten: *qui Mariam absolvisti*, usw.[2].— Man bildet die mißliebige Realität durch schöpferische Herbeiführung einer besseren um. Ein extremes Beispiel dieser schöpferischen, Ereignis schaffenden Macht des Wortes finden wir bei einem indischen Stamme. Ein Telegramm erreicht das Dorf: „Baloo gestorben. Seid gefaßt“. Dieser Baloo war ein junger Mann, der mit anderen Dorfgenossen sich auf einer Reise befand. Er war aber gar nicht gestorben. Aber ein Rabe hatte sich ihm auf den Kopf gesetzt. Dieses Omen machte ihn so gut wie tot (§ 54). Um nun zu verhindern, daß der Tod ihn unwiderruflich ereile, nahm man das fatale Ereignis vorweg, indem man es den Angehörigen drahtete.

[1] J. M. N. Kapteyn, Dertiende, veertiende en vyftiende Jaarverslag van de Vereeniging voor Terpenonderzoek, 1928—1931, 72 ff. Vgl. Idem, Zwei Runeninschriften aus der Terp von Westeremden (Beitr. zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur, 57, 1933, 160 ff.). P. Toschi, Rapporti fra gli scargioni e la poesia popolare narrativa religiosa, SM. 8, 1932, 86 ff. E. Nordenskjöld, in Journal des américanistes, N. S. 24, 1932, 6, F. Ohrt, Die ältesten Sagen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte (Danske Vidensk. Selsk. Hist.-filol. Medd. 25, 1, 1938).

[2] K. Miehel, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit. - Helene Adolf, Zu Parzival 759 (Neophilologus, 18, 1932), 16 ff.

Nun *war* Baloo ja gestorben, das Wort hatte das Ereignis perfekt gemacht. Und jetzt würde er sobald nicht wieder sterben. Jedenfalls hatte das Omen sich ausgewirkt (LEVY BRUHL, Nature, 480).

3. Eine Zwischenform zwischen Beschwörung und Gebet ist der *Ruf*, den wir als Epiklese schon beim Sakrament kennenlernten (§ 52). *Mars vigila*, ruft der römische Heerführer, wenn er zu Felde zieht. Das ist eine Art Mahnungsruf, die den Gott wohl an den geschlossenen Pakt erinnern soll [1] (HEILER, 39). Wieder anderer Art ist das Ruflied, das den Heiland (§ 12) herbeiruft, wie das uralte der elischen Weiber: „Komm, Heros Dionysos, zum heiligen elischen Tempel, zum Tempel samt den Chariten, wütend mit deinem Stierfuß (Phallus). Würdiger Stier, würdiger Stier" [2]. Der Ruf soll hier die Epiphanie des lebenbringenden Gottes bewirken. Die Präsenz der Macht wird „besagt". — Auch die zunftmäßige Zauberei bedarf der Anwesenheit des Gottes und ruft ihn, manchmal in Worten, die ihren albernen Zweck an Erhabenheit weit überragen. So ruft ein Leidener Zauberpapyrus den Eros an: „Komm her zu mir... o du allgewaltiger Gott, der du den Menschen den Lebensatem eingeblasen, Herr alles Schönen in der Welt, erhöre mich ... usw." [3]. — Und auch die christliche Epiklese, im Gebet sowohl wie beim Sakrament, schwankt zwischen Beschwörung, Ruf und wirklichem Gebet. Das urchristliche *maran atha* ist ein kultischer Ruf. In den *Apostolischen Konstitutionen* finden wir die Bitte: sende deinen Heiligen Geist herab auf dieses Opfer (LIETZMANN, Messe und Herrenmahl, 68); die römische Messe aber bedurfte dieser Epiklese nicht weiter oder stellte sie an einen anderen Platz, weil ihre Konsekrationsformel *(Qui pridie)* die Gottesmacht herbeizwingen konnte (LIETZMANN, 121 f.) [4].

Der Ruf hat in stärkerem Maße den Charakter der Spontaneität als die Formel. Er ist eine Art Warnungsschrei, ein der Macht zugerufenes Hallo! Achtung!; er nähert sich in seinen elementarsten Formen dem *Aufschrei*, der in manchen Gebeten

[1] Wissowa, Religion der Römer, 144.
[2] Plutarch, Quaestiones graecae, 36. – Farnell, Cults V, 126.
[3] De Jong, Magie by de Grieken en Romeinen, 157, 155 ff.
[4] Ähnliches Schwanken sehen wir an der Absolutionsformel (*ego te absolvo*), die erst vom tridentinischen Konzil endgültig aus der deprekativen in die indikative Form gebracht wurde.

als sehr alter Bestandteil noch vorkommt (πομπυσμός, ὀλολυγή, Heiler, 47 f.; *Hallelujah, Kyrie eleison, Euoi, triumpe* usw.), und der in ekstatischen Gebetsformen sich wieder breit macht. Die indische Silbe *om*, wie sehr auch nachträglich mit Spekulationen angefüllt, ist ursprünglich solch ein „numinoser Urlaut", die nasale Dehnung des *O*[1].

4. Wenn der Mensch in der Macht zunächst die Gestalt, dann den Willen erkennt, wandelt sich das Machtwort, die Beschwörung zum *Gebet*. Macht wirkt nur auf Macht: Willensmacht bedarf eines zweiten Willens. Zunächst ist also das Gebet das sich in Worten Hinstellen des menschlichen Willens vor den des überlegenen, göttlichen Willens [2]. Man kann nicht sagen, daß das Gebet als Willensbetätigung erst aufkommt, nachdem die magische Formel ausgedient hat. Diese hat nie ganz ausgedient, und ein Gebet als Willensbetätigung gibt es auch bei den primitivsten Völkern. Das schöne Buch Heilers gibt Beispiele in Hülle und Fülle. Das Gebet zeigt die größte Verschiedenheit des Tones, von der Drohung bis zur unterwürfigsten Demut, von der ängstlichen Bitte bis zum herzlichsten Vertrauen. Aber wo es sich zeigt, ist es eine Anrede des Menschen an den Willen, den er über sich weiß, und die Antwort dieses Willens. Das Gebet ist wesenhaft ein *Dialog*. Dieser Dialog hat gewöhnlich einen sehr konkreten Zweck; es wird um etwas gebeten. Manchmal aber ist er auch einfach die Äußerung der frommen, ehrfürchtigen, ängstlichen oder sonstigen Stimmung. Die Ana-Leute in Atakpame (Togo) treten alltäglich vor den heiligen Stab des höchsten Gottes, knien nieder, klatschen in die Hände und sprechen: „Guten Morgen heute, Vater!" (Heiler, 46 f.). Die Richtung entscheidet das Gebet und macht es wirksam. Die Änderung dieser Richtung, als Mekka an die Stelle von Jerusalem trat, war eines der großen Ereignisse in der Geschichte des Islam [3].

Der Zwang, der dem Machtwort anhaftet, ist im Gebet „verschoben" zum *fatigare deos;* man soll Gott keine Ruhe lassen;

[1] Rud. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, 1923, 9 ff. Über moderne Ausdeutung der Om-Silbe s. von Glasenapp, Reformbewegung, 44.

[2] Sicher aber hat die Gebärde den Vorrang vor dem Wort. „Stehen" bedeutet in der sumerischen und jüdischen Ritualsprache beten, weil der Herr sitzt, während der Sklave steht. H. Vorwahl, Die Gebärdensprache der Religion (Zeitschr. f. Rel.psych., 5, 1932, 121 ff.). Vgl. § 48, 2.

[3] Tor Andrae, Mohammed, 1938, 112.

das Gebet soll ihn gleichsam zwingen, wie die Bitte der Witwe den ungerechten Richter im Evangelium [1]. Das klassische Beispiel dieser „Macht des Gebets", die aber ihren magischen Charakter völlig abgestreift hat, ist die Geschichte des Ringens Jakobs mit dem Engel, wie sie von der späteren Gebetsinnigkeit ausgelegt wurde: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn" [2].

Daß es möglich sei, im Gebet einen direkten Verkehr mit der Gottheit zu haben, ist schon früh bezweifelt worden. Während die Religion der Macht schlechthin (§ 21) sich von der Magie zum Rausch des Sich-eins-fühlens hinwendet, kehrt die Religion, welcher die Macht und der Wille im Hintergrund der Welt stehen (§ 18), sich sowohl vom Einheitsrausch wie vom Verkehr zweier Willen ausdrücklich ab. Typisch ist die Haltung des Konfuzius: „Daß ich gebetet habe, mag lange her sein" (Bertholet, 6, 67) [3]. Auch Klagen über die Ergebnislosigkeit des Gebets fehlen nicht [4]. Sie sind das Gegenstück zur Erwartung, daß der Kontrakt zwischen Gott und Mensch sich erfüllen werde. Zwar ist dieser Kontrakt, ebensowenig wie das *do-ut-des* beim Opfer (§ 50), wesentlich eine Berechnung, sie ist vielmehr eine „demande d'avoir de quoi donner" (Segond, 135 ff.), und eine Bereitheit zu geben, was man empfangen will. Sobald dieses Verhalten aber entweder mechanisiert oder auf das reine Wohlwollen der Macht gegründet wird, bleibt die Enttäuschung nicht aus. Demgegenüber behauptet sich dann wieder nur der Mut, der zum Zeugnis und zur Marter befähigte, der Freimut (*παρρησία*, § 29), der das *Pater noster* im Text der Messe einleitet:

---

[1] Luk. 18, 1–8.

[2] Gen. 32, 26. Der Aufstieg des Gebets kann erleichtert werden; dazu soll u. a. der *Weihrauch* dienen, vgl. Lietzmann, Messe und Herrenmahl; auch den schönen Passus:

To heaven their prayers
Flew up, nor missed the way, by envious winds
Blown vagabond or frustrate; in they passed
Dimensionless through heavenly doors; then, clad
With incense, where the golden altar fumed,
By their great Intercessor, came in sight
Before the Father's throne. (Milton, Paradise Lost, XI, 15 ff.)

[3] Die Auslegung des Textes ist unsicher, die Skepsis des Meisters aber offenbar, auch aus seiner Frage, als man für ihn, den Schwerkranken, beten will: „Ginge das?"

[4] Z. B. Sophokles, Antigone, 1336 f.

praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster usw.[1]. Dieses Gebet aber ist nie eine individuelle Tat, sondern immer begründet im heiligen Gemeinen; auch dann, wenn es vom Einzelnen gebetet wird und sein Gegenstand das Allerpersönlichste ist, beruht es immer auf dem Gebet der Gemeinde (WILL, Culte, 221). Das Gebet, das dialogischen Charakter hat, ist wesenhaft Fürbittengebet, *intercessio*. In der christlichen Kirche ist es das Gebet der *Kirche;* eine Form der Beziehung zwischen dem Leib Christi und dem erhöhten Heiland; daher ist das Gebet nur *in Christo* [2].

5. Je nachdem die Struktur des Willens dem Verhältnis zwischen Macht und Mensch abgeht, verliert das Gebet seinen dialogischen Charakter und wird zu einem von religiöser Kraft gesättigten Monolog. „Das Gebet ist nichts anderes denn ein Aufgang des Gemütes in Gott", sagt Tauler [3]. Das Sprechen und das Hören sind dann Nebensache. Entschieden wird nichts. Ja, das Wort ist eigentlich überflüssig, indem das schweigende Gebet (§ 63) die geeignetste Form ist für die „Wirksamkeit der Ergebung" (SEGOND, 52).

Das mystische Gebet fängt damit an, daß es das Verhältnis zwischen Gott und Beter umkehrt. Die Machtzirkulation von Mensch zu Gott und von Gott zum Menschen, deren Wesen wir beim Opfer kennenlernten, ist sowohl dem Gotte wie dem Menschen unentbehrlich. Gott *bedarf* des Gebetes der Menschen. Pascal: „Il a été fait péché par moi. Il est plus abominable que moi, et, loin de m' abhorrer, il se tient honoré que j'aille à lui et le secoure" (SEGOND, 144). Angelus Silesius sagt es noch krasser:

Daß Gott so selig ist und lebet ohn Verlangen,
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen [4].

Das Verhältnis ist gänzlich gegenseitig geworden, wie das primitive Verhältnis von Gabe und Gegengabe. Der Strom der Gabe (§ 50) ist vom Strom der Rede ersetzt. Gott und Mensch

---

[1] E. Peterson, R. Seeberg-Festschrift, 296 f. Die Formel ist sehr alt; vgl. die schöne mozarabische Fassung (zu Weihnachten): *tibi, summe Pater, cum tremore cordis proclamemus e terris;* C. E. Hammond, Liturgies eastern and western, 1878, 343.

[2] Vgl. Fr. Heiler, Das Geheimnis des Gebets, 1919, 36.

[3] G. Siedel, Die Mystik Taulers, 1911, 6.

[4] Cherubinischer Wandersmann, Ausg. Bölsche, 1921, I, 9.

führen ein trauliches Zwiegespräch. Aber das Gebet ist immer zugleich schon Antwort; das Reden Gottes fällt mit dem Wort des Menschen zusammen, die Bitte mit der Erhörung [1]. Es wird nicht länger „um etwas gebetet", das Bittengebet hört auf oder wird mindestens als Unvollkommenheit angesehen. Das Gebet wird allmählich zur frommen Meditation, zum Monolog. Es bedarf keines Angeredeten; man betet zu seinem höheren Selbst (SEGOND, 42), oder gar zu sich selbst [2], oder man hält es für gänzlich gleichgültig, zu wem gebetet wird (SEGOND, 35). Die alte „gottlose" Religion hat für das magische das mystische Gewand eingetauscht; das Gebet bleibt zwar eine Begehung der Macht; aber diese Macht hat weder Gestalt noch Willen. Und willenlos wie sie, soll auch der Beter werden. Das mystische Gebet ist „Aufgehen in Gott". Der Betende soll sein „comme une toile d'attente devant un peintre", wie eine brennende Kerze, die sich aus Liebe verzehrt (SEGOND, 37). — So findet dieses Gebet seine höchste Form in der *Versenkung* [3]; während das dialogische Gebet immer Wort und Bitte bleibt, Betätigung des Willens zum Willen, sogar dann noch, wenn es in *seiner* höchsten Form bittet: Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe [4].

§ 63. LOBEN, LALLEN UND SCHWEIGEN.

G. MENSCHING, Das heilige Schweigen, 1926. – E. PETERSON, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*, 1926.

1. Der „ergriffene" Mensch schreit. Er „erhebt" seine Stimme. Schreien und Singen bringen die Macht in Bewegung (VAN DER

---

[1] Vgl. H. Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927, 121 f., und Schleiermachers Definition des Gebets: „Innige Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein", § 146, 1. Vgl. auch den ganzen Paragraphen.

[2] Romain Rolland, Jean Christophe, La foire sur la place, 42. Das mystische Gebet kann auch ein Monolog Gottes sein, vgl. B. M. Schuurman, Mystik und Glaube, im Zusammenhang mit der Mission auf Java, 1933, der einen javanischen Text anführt: „Allah ist es, der Allah anbetet, aber Allah, das ist eigentlich nur der Name Allah", 15.

[3] Vgl. Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung [2], 1922.

[4] Die Religion Israels ist ein „Zwiegespräch von fragender Gottheit und antwortversagender, aber doch auch antwortversuchender Menschheit, dessen Gefragtes ein *eschaton* ist". Buber, Königtum Gottes, 12, vgl. 16.

LEEUW, Wegen en Grenzen², Kap. 3). Die wichtigste Form des „ergriffenen" Redens ist aber das *Lob*, der *Lobgesang*. Es unterscheidet sich vom Beten darin, daß es nicht ein Sich-hinstellen des menschlichen Willens vor den göttlichen ist, sondern eine „Bestätigung" der göttlichen Macht. Diese Bestätigung ist natürlich keineswegs eine rationale Feststellung, auch nicht eine sentimentale Versicherung, sondern eine „Bestätigung" im buchstäblichen Sinne, ein Festmachen der Macht, des Willens, denen gegenüber der Mensch sich befindet. Der Botokude wiederholt unaufhörlich: „Der Hauptmann, er kennt keine Furcht" (VAN DER LEEUW, Wegen en Grenzen², 281). Das ist weder eine Behauptung noch eine Poesie, sondern ein *carmen*, eine Bestätigung der Macht des Hauptmannes. Das Lob der Ahnen gilt manchen primitiven Stämmen als ein Mittel, ihre „Gelegenheit" zu beeinflussen, sie zu irgendeiner Leistung zu bestimmen (LÉVY-BRUHL, Nature, 161)[1]. Die Hebräer machten den Namen des Herrn „groß", was man im buchstäblichen Sinne deuten muß. Jahwe „thront auf dem Lobpreis Israels"[2]. Das Lob ist kein Zierat, keine Verschönerung des Verkehrs mit der Macht; es ist keine schöne oder herzliche Überflüssigkeit. Wer „ergriffen" ist, lobt: er kann das nicht lassen. Denn im Lobe ist die Selbstvergessenheit, die sich über das Leben erhebt in der Mächtigkeit des Gelobten. Preisen, „dem Herrn jauchzen" bedeutet nicht, daß man nichts von Gott will — im Gegenteil: man will alles von Ihm —, sondern daß man sich selbst und die eigene Mächtigkeit losläßt und sich ganz auf die Macht Gottes stellt. Loben ist sich von sich selbst ab- und sich Gott zuwenden.

So können wir verstehen, daß in allen Zeiten und von allen Religionen das Lob für so überaus wichtig gehalten wurde. Der „Dienst" (§ 53) ist fast ganz Lobeserhebung[3]. Die *vita religiosa*,

---

[1] Der Lévy-Bruhlsche Begriff „Disposition" und unser Terminus „Gelegenheit" decken sich fast ganz; beide lassen sich auf Personen wie auf Sachen und Lagen anwenden. Heidegger, 161: die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existential gleich ursprünglich; „als existentiale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ist die Rede konstitutiv für dessen Existenz."

[2] Pedersen, 178.

[3] Die Lobpreisung ist, so wie andere *carmina* auch (*Brahman* usw.), zur Person umgebildet; im Mittelalter wurde für die Zeit, wo das Alleluja aussetzt, „Alleluja begraben", s. das Material bei G. R. S. Mead, The Quest IV, 1912, 110 ff.

sei sie klösterlich, sei sie, nach reformatorischem Ideal, beruflich, hat keinen weiteren Zweck als das Lob Gottes, seine Ehre auszusagen immerdar: *gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, sicut erat in principio, nunc et semper, et in saecula saeculorum.* Das Lob ertönt in die Ewigkeit hinein und mündet in den englischen Lobgesang; es ist die Bewegung auf Gott hin, die nicht nur Sache des Menschen ist, sondern der ganzen Welt. „Jauchzet dem Herrn, alle Welt; singet, rühmet und lobet! Das Meer brause und was darinnen ist, der Erdboden und die darauf wohnen. Die Wasserströme frohlocken, und alle Berge seien fröhlich vor dem Herrn!"[1]. Der römische Katholizismus hat, wie gesagt, diesen Gedanken in die Klöster getragen; die Reformatoren, vor allem Calvin, haben ihn ausgebildet zur großartigen Forderung, daß das ganze Leben nur gelebt werden solle zu Ehren Gottes; der Zweck des Lebens ist, an menschlichen Dingen gemessen, eine Nutzlosigkeit, eine Überflüssigkeit; dieser Zweck ist, dem Herrn zu sagen, daß er Herr ist und sein Name gewaltig. Das bedeutet aber, daß das Leben seine Erfüllung nur findet in der Hingabe des Lebens, die wahre Mächtigkeit nur erreicht im Aufgeben aller Macht. — So tritt das Lob an die Stelle des Opfers; war doch die Eucharistie von jeher (§ 52) ein Opfer des Dankes, als Gegengabe für das Opfer Gottes. Aber auch das ganze Leben des Gehorsams rückt unter den Gesichtspunkt der Dankbarkeit: die Gebote zu erfüllen ist nicht eine Last, sondern ein Lob.

Eine merkwürdige Form der Lobeserhebung ist die sog. *acclamatio.* Dieser Zuruf, der in hellenistischer Zeit von der Volksmenge erhoben wurde bei der Erscheinung des Kaisers, eines hohen Beamten, in Versammlungen, im Theater usw. ist eine echte „Bestätigung". Er konstatiert eine Tatsache, hat aber juristische Geltung und bestimmt einen Beschluß oder eine Wahl. Er ist zugleich Lob und Entscheidung; ja, er war die einzig mögliche Entscheidung dort, wo Stimmenmehrheit keine Macht besaß (Peterson). Ein schönes Beispiel, auf die Gottheit angewandt, ist der Zuruf der Ephesier: „Groß ist die Diana der Ephesier", der nicht weniger als zwei Stunden dauert[2]. Phil. 2, 10 ist eine solche Akklamation: *κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς*

---

[1] Ps. 98, 4, 7 ff.
[2] Apostelgesch. 19.

δόξαν θεοῦ πατρός [1]. Bei der Bischofswahl in Mailand sagte ein kleines Kind: „Bischof Ambrosius"; und alle rufen dem Ambrosius als ihrem Bischof zu [2]. Das gilt als eine Wahl und ist noch immer im katholischen Wahlrecht ein anerkannter Modus, wenn auch als Rest: *vox populi vox Dei*. Die Bestätigung ist mächtig.

2. Die Ergriffenheit bewirkt auch das *Lallen*. Ein scheinbares Hemmnis ist größte Mächtigkeit. Die Ekstase bricht sich Bahn in abgebrochenen, zuckenden Lauten. Wir sahen oben Beispiele der prophetischen Rede (§ 27). Das Eigene des Lallens ist, daß der Sprecher keine Macht hat über seine Rede; sie ist „haltlos", er wird getrieben. Wir finden dieses Lallen in der aus dem Urchristentum bezeugten *Glossolalie* und in manchen religiösen Bewegungen älterer und neuerer Zeit (Pfingstbewegung usw.). „Der Glossolalierende spricht, ohne daß er es will; in manchen Fällen scheint er sich getrieben zu fühlen zu sprechen, in anderen ist vielleicht selbst das nicht der Fall: er spricht wie eine Maschine, oder genauer, *es spricht aus ihm*. Er kennt den Inhalt dessen, was er spricht, nicht, ehe er spricht, sondern er faßt seine Worte auf, er versteht sie nachträglich wie die eines anderen" [3]. In der Machtlosigkeit wird die Macht gefunden; aus dem Verlust der Eigenmächtigkeit auf die Wirkung der überlegenen Macht geschlossen. Paulus freilich, dem selbst die „Gabe" des Zungenredens „mehr als euch allen" zu Gebote stand, „will lieber fünf Worte mit seinem Verstand sprechen, damit er auch andere belehre, als zehntausend Worte mit der Zunge" [4].

3. Die Ergriffenheit bewirkt auch *Schweigen*. Das ursprünglich magisch gemeinte *favete linguis*, das die Macht des ungünstigen Wortes bezwingen sollte, wird durch „Verschiebung" zum positiven Ausdruck des Unausdrückbaren, zur Sprache des Unaussprechlichen. Nicht der Mensch soll reden, sondern „es" soll reden. Die Glossolalie, in der „es" allerdings redet, ist schließlich nicht mehr als eine Verbigeration. Das ergriffene Schweigen

---

[1] E. Peterson, Die Einholung des Kyrios, Zeitschr. für systematische Theologie, 7, 1930, 699.

[2] I. H. Gosses, Met meerderheid van stemmen, 1929, 4.

[3] T. K. Österreich, Einführung in die Religionspsychologie, 1917, 60.

[4] 1. Kor. 14, 18 f. Vgl. P. Alphandéry, La glossolalie dans le prophétisme médiéval latin, RHR 104, 1931, 422 ff. Die Glossolalie sieht man als die Sprache der Engel an (Güntert, Sprache der Götter und Geister, 23 ff.).

aber ist das Lautwerden des Übermächtigen selbst, die wortlose Entscheidung des ewigen Wortes.

Schon die stehende Sprache der Liturgie, an der sich nicht willkürlich ändern läßt, und die mit größtem Konservatismus gehandhabt wird, ist eine Annäherung an das Schweigen (MENSCHING, 125; BRILIOTH, 14). Es ist die Erfahrung jedes Liturgen, wenn er die Worte der Liturgie spricht, daß er selbst dabei schweigen muß; „es" redet aber desto deutlicher aus ihm. Auch die fremde Kultsprache ist eine Annäherung an das Schweigen; die feierlichen Klänge einer dem täglichen Gebrauch schon lange fremden Sprache (Lutherbibel), oder gar das Kirchenlatein und -griechisch (WILL I, 201 f.; CASEL, 143 f.). Auch das leise Beten des Priesters bei der Konsekration gehört hierher und führt zum völligen Schweigen, das den Höhepunkt der Messe kennzeichnet (WILL I, 201). Dieses kultische Schweigen ist nicht ein Fehlen des Lautwerdens, es hat nicht negativen, sondern positiven Wert. Genau wie in der Musik die Pausen manchmal den stärksten Eindruck und den reichsten Ausdruck vermitteln (VAN DER LEEUW, Wegen en Grenzen², 397) wirkt das Schweigen im Kult nicht nur als Ausdruck der größten Ergriffenheit, sondern auch als Vermittlung der tiefsten Offenbarung. „Das Schweigen im Kult bedeutet nicht die leeren Momente der Frömmigkeit, sondern die erfüllten" [1]. Das von der göttlichen Mächtigkeit erfüllte Schweigen entspricht der Dunkelheit des heiligen Raumes, der numinosen Leere der islamischen heiligen Stätten [2]. Die größte Armut gilt der Mystik aller Zeiten als der größte Reichtum, Leere als Fülle, Macht als Ohnmacht. MENSCHING unterscheidet ein vorbereitendes, ein sakramental-einendes, ein kontemplatives, ein anbetendes, ein harrendes und ein mönchisch-asketisches Schweigen [3]. Schon die alten Liturgien des Ostens vom vierten Jahrhundert an kennen das schweigende Gebet; die Quaker haben es (WILL I, 323). Die römische Kirche kennt es, außer in der Konsekration, im *Pater noster* und in der Passion beim Tode Christi [4]. Und schon die griechischen Bakchen erlebten auf dem Höhepunkt ihrer Ekstase ein heiliges Schweigen (ROHDE, Psyche II, 9).

---

[1] H. F. Amiel, Fragments d'un journal intime, 1883, II, 159.

[2] Vgl. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, 108 ff.

[3] Vgl. auch seine Schrift: Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche, 1925, 47 ff.

[4] Heiler, Katholizismus, 411 f.

Überhaupt sucht die Mystik das Schweigen. Die Gewalt der Macht, mit der sie es zu tun hat, ist so groß, daß nur das Schweigen ihr eine „Gelegenheit“ machen kann. Das ist die „Paradoxie“ des Ausdrucks, von der Karl Jaspers spricht: man möchte alles sagen, was überhaupt zu sagen ist und mehr; die größte Beredtsamkeit wechselt mit dem völligen Schweigen [1]. Daß die Mystik von jeher sehr beredt gewesen, ist nur die Kehrseite ihres wesenhaften Schweigens. Das Einzig-Mächtige wird nur *per viam negationis* offenbart. Das ist der Grund, weshalb die Mystik sich den *carmina,* den formelhaften Gebeten zu widersetzen pflegt, und schließlich auch mit dem freien, persönlichen Gebet nicht fürlieb nehmen kann; die muslimische Mystik warnt sogar vor dem Lob Gottes: man soll „selbst das Lob, das Gott uns auf die Lippen legt, vergessen, um diesseits seines Herzens denjenigen, den sie preisen, anzubeten“ [2]. Die wahre Anbetung, die wahre *salāt,* ist die ununterbrochene, indem der, der sie vollzieht, immer rein ist durch das Licht des Herzens [3].

Das „betet ohne Unterlaß, seid dankbar in allen Dingen“ hat freilich einen anderen Grund: „Denn das ist der Wille Gottes in Christo Jesu an euch“ [4]. Die Religion der Macht im Willen, der Glaube an die erschienene Gestalt weiß auch von der Unaussprechlichkeit Gottes und kennt auch die Fülle der Leere, den Reichtum der Armut, die Beredtheit des Schweigens. Aber sie findet sie in der *kenosis* dessen, der sich entäußerte, *indem er in die Welt kam* [5]. Das Schweigen ist dann zunächst und allermeist ein Sprechen zu Gott und ein von Ihm Angeredet-

[1] K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen [2], 1922; vgl. G. van der Leeuw, Mystiek, 1925.

[2] Massignon, Al-Hallaj, 513. — Vgl. N. von Arseniew: „Auf (den) Höhen des mystischen Erlebnisses muß das Lied wieder verhallen, das ist ja das Reich des Unaussprechlichen ...“ und A.s weitere Ausführungen über den mystischen Jubilus (AR 22, 1923—24, 266 ff.). In der javanischen Mystik geschieht die Lobpreisung *(dzikr)* im ersten mystischen Stadium mit der Zunge und mit dem Herzen; im zweiten und dritten mit dem Herzen; im dritten Stadium ist *dzikr* alles, was aus des Mystikers Munde kommt, sei es die gewöhnliche Lobesformel des Islams oder die mystische Silbe *hu* oder das Lallen: *la, la, la, oh, oh, oh,* auch „sein Weinen und Beben, sein Sichbewegen oder Stillsein“; Schuurman, Mystik und Glaube, 17 f.

[3] H. Kraemer, Een Javaansche Primbon uit de zestiende eeuw, 1921, 78.

[4] 1. Thess. 5, 17 f.

[5] Phil. 2, 6 f.

sein. Das *Sursum corda* wurde ursprünglich vom Priester gesprochen, „damit Stillschweigen werde" (CASEL, 149); ihm folgt aber das Lob.

Christliche Mystik aber spricht aus dem wunderschönen Nachtlied Tersteegens, einem Loblied, das ausklingt in ein Schweigen, welches Rede Gottes ist:

Nun schläfet man,
Und wer nicht schlafen kann,
Der bete mit mir an
Den großen Namen,
Dem Tag und Nacht
Wird von der Himmelswacht
Preis, Lob und Ehr gebracht,
O Jesu, Amen.

Es leuchte dir
Der Himmelslichter Zier;
Ich sei dein Sternlein, hier
Und dort zu funkeln.
Nun kehr ich ein;
Herr, rede du allein
Beim tiefsten Stillesein
Zu mir im Dunkeln.

§ 64. DAS GESCHRIEBENE WORT.

R. PETTAZONI, La confessione dei peccati, 1929–1936. – J. WACH, Zur Hermeneutik heiliger Schriften (Theol. Stud. und Krit., 1930).

1. „Was man schwarz auf weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen." Dieselbe Tendenz, die wir im Fetischismus fanden (§ 3), tritt auch in der Schätzung des geschriebenen Wortes an den Tag. Das *Schreiben* ist eigentlich ein Zauber; die Schriftzeichen sind Zaubermittel. Eine *Rune* (got. *rûna*) ist ein Geheimnis, ein geheimer Beschluß, ein Mysterium; das ahd. Zeitwort *rûnen* bedeutet *susurrare*, Raunen. Das lebendige, machterfüllte, mit leiser Stimme hingeraunte Wort lebt also in der Bezeichnung der Schrift noch weiter [1]. Die Runen stammen von Odin, der sie wieder von „den Mächten" hatte. Auf dem Stein von Stora Noleby (Schweden) liest man die Inschrift: „Runen

[1] G. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters I, 1918, 46. *Zamzama* ist der Name, den die Araber dem Avesta geben. Er bedeutet: Gemurmel, NYBERG, 13.

schreibe ich, *regenkunnar* (von den Mächten stammend)“ [1]. Die größte Macht besitzt das System von 24 Runen, der sog. *futhark*, seinerseits wieder verteilt auf drei „Geschlechter“ von acht Zeichen [2]. Die altägyptischen Hieroglyphen sind Zauberwesen; wie alle Schrift ursprünglich Abbilder, die das Wesen des Abgebildeten verkörpern, heißen sie sogar *ntr-w* (das Wort für „Götter“). Gewisse hieroglyphische Bilder, die etwas Ungünstiges oder Schreckliches darstellen, werden in der Schrift entweder unterdrückt und durch Striche ersetzt, oder absichtlich in der Zeichnung verstümmelt [3].

Schreiben ist Zaubern und eine Methode, sich des lebendigen Wortes zu bemächtigen. Die Tradition des heiligen Wortes ist ursprünglich mündlich; es lebt, indem es rezitiert wird. Erst später macht die mündliche der schriftlichen Tradition Platz, in gewissen Fällen, wie bei den Veden, erst in unseren Tagen [4]. Das Aufschreiben der heiligen Texte kommt nicht in erster Linie der präzisen Tradition (die mündliche Tradition läßt bei antiken und primitiven Völkern nichts zu wünschen übrig!), sondern der Bemächtigung zugute, indem man mit dem geschriebenen Worte machen kann, was man will. Die Schrift ist nicht genauer als das lebendige Wort, sondern handlicher. Und auch wo geschrieben wird, bleibt die Notwendigkeit der Rezitation; unausgesprochen hat das Wort keine entscheidende Kraft.

---

[1] Kapteyn, Dertiende, Veertiende en Vyftiende Jaarverslag van de Vereeniging voor Terpenonderzoek, 1928, 31, 53. Bestimmte Völker haben Schriftgötter: Nebo bei den Babyloniern, Sechet und Thoth bei den Ägyptern, Hermes bei den Griechen.

[2] Ibid., 54 f. – Vgl. E. Mogk, Germanische Religionsgeschichte und Mythologie, 1921, 44 ff. – Magnus Olsen, Magie et Culte dans la Norvège antique (RHR 96, 1927, 1 ff.).

[3] W. Spiegelberg, Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde 65, 1930, 120. – P. Lacau, Ibid. 51, 1913, 1 ff. – Vgl. das Gebot der buddhistischen Mönche in China: Du sollst Gedrucktes oder Geschriebenes oder Schreibgerätschaften nicht an schmutzigen Orten auf einen Haufen werfen, H. Hackmann, 300 Mönchsgebote (Verh. K. Ned. Akad. v. Wet. Afd. Lett. N. R. 32, 1, 12). – Die mystische Auslegung des Alphabets im späten Altertum, sowie die des nordischen *futhark* haben vielleicht in der Mithrareligion ihren Ursprung. Siehe Sigurd Agrell, Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel (K. hum. vetensk. samf. Lund 1935–36, 4, 1936, 124.) – Vgl. auch Sethe, Pyramidentexte, 4, 124 f.

[4] Vgl. H. von Glasenapp, Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien, 1928, V.

Mit demjenigen, was schwarz auf weiß steht, kann man aber in weit handfesterer Weise verfahren, als mit dem bloß gesprochenen Wort. Das krasseste Beispiel ist das *Trinken* eines Spruchs. Nach dem mosaischen Gesetz soll ein Weib, das der Untreue verdächtig ist, Wasser trinken, mit dem ein auf einen Zettel geschriebener Fluch abgewaschen worden ist; sie trinkt also im buchstäblichen Sinne den Fluch, natürlich als Ordal [1]. Im ägyptischen Märchen trinkt der Held ein ganzes in Bier aufgeweichtes und in Wasser aufgelöstes Zauberbuch, damit er alles wisse, was drin steht [2]. Man schwört noch heutigentags auf das Evangelium, d. h. nicht: auf das Wort Gottes, sondern: auf das heilige Buch. Die heilige Schrift besitzt eine ganz massive Heiligkeit; die Juden sagen, die kanonischen Bücher „beschmutzen die Hände". Diejenigen, deren kanonisches Ansehen zweifelhaft ist, haben diese Eigenschaft nicht; z. B. das Buch *Der Prediger* **Salomo, nach der Schule von Schammai.** Hundert Jahre n. Chr. entschied der Sanhedrin von **Jamnia** mit Stimmenmehrheit, daß *der Prediger Salomo* und *das Hohelied Salomos* die Hände wohl beschmutzen (AD. LODS, La religion d'Israël, 221.). — Die Schrift ist *Orakel;* man schlägt sie willkürlich auf, um eine Weisung zu erhalten (§ 54). Ja, sie wirkt als *Gottesurteil,* indem man, um zu erfahren, ob eine Frau Hexe ist, einen Schlüssel an der Bibelstelle Joh. 1, 1, die als besonders heilig gilt, legt; man bindet das Buch zu, und hängt es dem Weibe an die Finger; ist sie schuldig, so wird sie es fallen lassen [3]. — Schon früh spielt die geschriebene Zauberformel im ägyptischen Totenwesen ihre Rolle: die *rite* begrabenen Leute erhalten ihre Tausende an Brot und Bier; aber „elend ist ihr Fleisch (dennoch), wenn nicht ein geschriebenes Dokument da (unter den Opfergaben) ist", mit einem großen Siegel versehen [4]. — Der buddhistische Tote bekommt in China einen *Paß,* der ihm den Zugang zum Himmel öffnen soll, in aller Form vom zustän-

[1] Num. 5, 11 ff. – Vgl. R. Kreglinger, Grondbeginselen der Godsdienstwetenschap, 40. Eine Schrift essen: Hesekiel 3, 1 ff.: Apok. Joh. 10.

[2] G. Roeder, Altägyptische Erzählungen und Märchen, 1927, 145. – G. Maspero, Les Contes populaires de l'Egypte ancienne [4], 138.

[3] Die sog. *kaei*-(Schlüssel-)probe. Waling Dykstra, Friesch Volksleven II, 171.

[4] Pyramidentexte (Ausg. Sethe), 474.

digen Beamten ausgestellt; er schließt: „Sobald du den Paß erhältst, mußt du dich aufmachen nach dem Orte der Seligen, wo du große Glückseligkeit und Frieden zu erwarten hast. Gegeben im 6. Jahre Hienfong, am 8. Tage des 4. Monats" (LEHMANN, Textbuch [1], 23 f.)[1]. Ein merkwürdiges Beispiel geschriebenen heiligen Wortes ist auch der sog. *Himmelsbrief*, der von Gott oder einem Engel geschrieben, vom Himmel gefallen oder auf sonstige wunderbare Weise zuhanden gekommen sein und gegen Übel jeder Art schützen soll. Das Eigentümliche ist dabei, daß hier von einer geschriebenen *Offenbarung* die Rede ist; der Himmelsbrief ist eine Art volkstümliche Parallele des Wortes Gottes[2]. Bekanntlich gilt noch in neuester Zeit das Buch *Mormon*, die Heilige Schrift der Mormonen, als von Gott verfaßt und vom Himmel gesandt[3]. — Reine Buchstabenmacht, auch bei völliger Sinnlosigkeit, finden wir in den Zauberpapyri des Altertums (Abraxas, *ephesia grammata*) und vor allem in der jüdischen Kabbala[4].

2. Von dem orakelmäßigen Gebrauch heiliger Schriften, dessen schönstes Beispiel vielleicht das Aufschlagen der sibyllinischen Bücher in Zeiten der höchsten Not bei den Römern ist[5], unterscheidet sich der offenbarungsmäßige Gebrauch, der in den heiligen Schriften die Rede Gottes findet. Er bedarf einer festen Umgrenzung des Schrifttums, die man *Kanon* nennt. Aus der Fülle heiliger Worte und Schriften wird ein gewisser Teil „herausgenommen" und zur „Heiligen Schrift" erhoben, genau wie aus der Menge der *Sacramentalia* bestimmte Handlungen als Sakramente hervorgehoben werden[6]. Es kann diese Kanonisierung darin bestehen, daß der Ursprung der in Frage kommenden

---

1 Vgl. die dem orphischen Toten ins Grab mitgegebenen goldenen Täfelchen, in Süditalien aufgefunden (§ 47).

2 R. Stübe, Der Himmelsbrief, 1918.

3 Stübe, 41 ff.

4 A. Dieterich, Abraxas, 1891. – P. Vulliaud, La Kabbale juive, Histoire et doctrine, 1923.

5 H. Diels, Sibyllinische Blätter. 1890.

6 Hieraus erwächst das Problem, ob die Priorität der Kirche zukommt, die den Inhalt des Kanons bestimmt, oder der Hl. Schrift selbst. Einerseits ist die Priorität der Kirche unzweifelhaft. Das kanonische Ansehen setzt eine Bevorzugung bestimmter Bücher voraus, wie Luther sagt, Vorrede zu der Ep. von Paulus an die Römer (1522): „diese Epistel ist das eigentliche Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium",

Schriften in ein wunderbares Licht gerückt wird. Heilige Schriften werden oft „gefunden", d. h. nachdem man sie absichtlich versteckt hat. 181 v. Chr. Geburt fand ein Schreiber zu Rom einen steinernen Sarg mit einer Inschrift, welche besagte, daß der König Numa Pompilius darin begraben sei. In dem Sarg fand man Bücher, die sich als Schriften des Numa gaben und von der Philosophie des Pythagoras handelten. Ein *praetor* las sie und ließ sie als staatsgefährlich verbrennen. Hier war also ein Versuch unternommen, einer bestimmten Religion durch wunderbar zuhanden gekommene Bücher Ansehen zu verschaffen [1]. Nicht bloß die Herkunft, auch die Beschränkung gehört zur Kanonisierung. Aus den Schriften wird das heilige Buch. Die Macht des heiligen Wortes ist in dieses Buch gebannt. Am straffsten sind die Grenzen gezogen im Islam, im Juden- und Christentum. Auch andere Religionen haben ihre mehr oder weniger geschlossenen heiligen Bücher: die Veden, das Avesta, das buddhistische *tripitaka* usw. Das chinesisch-buddhistische *tripitaka* zählt sogar 5000—7000 Bände, welche in einem drehbaren Kasten bei den japanischen Tempeln aufgestellt sind; das Drehen des Kastens gilt als Studieren der Heiligen Schrift und ist ein verdienstvolles Werk [2].

In Tibet verwendet man die heiligen Bücher, um die Fruchtbarkeit der Felder zu sichern. 84 der 108 kanonischen Bände, die im Kloster aufbewahrt sind, werden in einer Prozession umhergetragen, wobei jeder Bauer drei oder vier davon auf dem Rücken

während er die Epistel des Jakobus unterschätzt. Vgl. Barth, Kirchl. Dogmatik, I, 2, 524 ff., 667. Aber „an der Schriftlichkeit des Kanons hängt seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit und also seine freie Macht gegenüber der Kirche". (Barth, ibidem, I, 1, 107).

[1] Fowler, Religious Experience of the Roman People, 349. — Vielleicht war auch die Auffindung des „strengen Gesetzbuches" durch den Hohenpriester Hilkia in 623 v. Chr. ein Versuch, dem Gesetze göttliche Autorität zu verschaffen; s. 2. Kön. 22. — In Ägypten war der „Auffindungs-Prozeß" gang und gäbe, s. R. Weill, Les origines de l'Égypte pharaonique, 1908, 39 ff. — Vgl. G. van der Leeuw, Pia fraus (Mensch en Maatschappij, 8, 1932, 365; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953).

[2] Clemen, Die nichtchristlichen Religionen I, 107 f. Bisweilen erhöht man die Heiligkeit durch den Gebrauch einer fremden Sprache; so werden in Japan die buddhistischen Sutras beim Gottesdienst in ihrer altchinesischen Fassung vorgetragen, T. Tsudzumi, Die Kunst Japans, 1929, 234.

trägt; so zieht man um die sämtlichen Felder des Dorfes herum, ohne auch nur eines zu vergessen, und sei es noch so unbedeutend. Beim Frühlingsfest verlesen die Lamas die 108 kanonischen Bände; die Blätter verteilen sie unter sich, ohne im geringsten auf Sinn und Zusammenhang zu achten. Die göttliche Macht des Wortes sichert eine reiche Ernte. Beim jährlichen Opferfest kann man je nach dem Grad der Wohlhabenheit entweder den ganzen Kanon oder einen Teil oder nur einen Auszug daraus verlesen lassen[1]. Ein einziges, heiliges Buch besitzen aber nur Judentum, Christentum und Islam. Vor allem die letztere Religion ist eine rechte Buchreligion. Der Koran stammt von Gott: „Er ist's, der auf dich herabsandte das Buch", und: „diejenigen, in deren Herzen böse Neigung ist, sind auf der Suche nach dem, was darin undeutlich ist, indem sie Unruhe hervorrufen wollen und auf seine Deutung sinnen. Niemand aber kennt dessen Deutung als Gott, und die, die fest im Wissen sind; diese sprechen: Wir glauben daran; alles ist von unserem Gott"[2]. Gerade der fast leidenschaftliche Monotheismus des Islam, dem ein Gott, der Attribute besäße, bedenklich war, führt zum krassesten Schriftglauben. Gott redet, und seine Rede ist nicht sein Attribut (im Sinne der in den Islam eingedrungenen aristotelischen Philosophie), sondern sie gehört ewig zu seinem Wesen, ist ein „ewiges Attribut", das „keinen Anfang hatte und niemals unterbrochen" wird; die Rede des ewig redenden Gottes muß mithin ewig sein, d. h. der Koran ist nicht in der Zeit entstanden, nicht von Gott erschaffen, sondern von Ewigkeit da, unerschaffen[3]. Den Mutaziliten war nun aber dies wieder zu gefährlich: neben Gott könne es keine Unerschaffenheit geben; der Koran sei erschaffen wie die anderen Geschöpfe, er sei auch nicht die unmittelbare Rede Gottes, sondern nur ein Mittel, dessen er sich bedient. Über diese Frage entspann sich mit der Orthodoxie ein heftiger Streit, der eine genaue Parallele bildet zu den christlichen Streitigkeiten über die Natur Christi; das gesprochene, dann das geschriebene Wort nimmt also im Islam die Stelle des „Wortes" ein, d. h. Christi, des Logos im Christentum. (Eine Parallele zwischen der muhammedani-

---

[1] S. H. Ribbach, Drogpa Namgyal. Ein Tibeterleben, 1940, 146, 176.

[2] 3. Sure, 5. — Vgl. I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 1910, 81 f.

[3] Goldziher, 112 f.

schen Schriftlehre und der Zweinaturenlehre im Christentum: Frick, Vergl. Rel.wiss., 32.) Die Schriftorthodoxie triumphierte und verstieg sich sogar zu dem Satz: „Was zwischen den beiden Einbanddeckeln ist, ist das Wort Gottes“, der auch Papier und Tinte für unerschaffen erklärt [1]. — Diese Streitigkeiten sind vorbildlich für die Schwierigkeiten der Schrifttheologie in Judentum und Christentum. Moses soll auf dem Sinai die von Gott mit eigener Hand geschriebenen Gesetzestafeln erhalten haben. Der alttestamentliche Kanon wurde allerdings erst in christlicher Zeit bestimmt [2]. Den Juden galt aber die Heilige Schrift zu jeder Zeit als Gesetz (s. unten), wie denn auch das Gesetz deren ältester und wesentlicher Bestandteil war. Die Christen suchten dann die Festigkeit der göttlichen Offenbarung immer wieder im: Es steht geschrieben [3]! Zwar hat die christliche Kirche auch immer wieder zurückgefunden zu ihrem Wesen und stets wieder neu entdeckt, daß ihr „Wort“ nicht das geschriebene Wort ist, sondern die lebendige Anrede Gottes in der Gestalt Christi (Will, Culte II, 335: die Bibel als heilige Handlung; ihre Vorlesung das Geschehen selbst). Zwar hat die Kirche in ihrer Liturgie das geschriebene Wort flüssig und lebendig, in ihrer Verkündigung es aktuell und entscheidend gemacht [4]. Zwar hat sie in ihrer römischen und griechischen Gestalt das Übergewicht der Schrift durch die geschmeidigere *Tradition* verringert [5]. Zwar hat sie in ihrer griechischen Gestalt das Evangelium nicht nur verlesen, sondern kultisch und kirchlich lebendig gemacht [6]. Und

---

[1] Goldziher, 113 ff. – Vgl. H. Frick, Marb. Theol. Stud. 3, 10. – A. J. Wensinck, The muslim creed, 1932, 108: „Dieses vernahm ich vom Apostel Allahs: das erste Ding, das Allah schuf. war eine Feder. Er sagte zu ihr: schreibe! Sie fragte: Herr, was soll ich schreiben? Er antwortete: Schreibe das Schicksal aller Dinge bis zum jüngsten Tag.“

[2] Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 101.

[3] In Indien, wo die heilige Tradition sich mündlich fortpflanzte, sagt man nicht: es steht geschrieben!, sondern „es ist gehört“; den Veda nennt man „das Gehörte“.

[4] Auch kann die Kirche nie völlig vergessen, daß die Hl. Schrift, ‚selbst der Niederschlag einst geschehener Verkündigung durch Menschenmund‘ ist und daß folglich das lebendige Wort stets über der Schrift steht. Barth, Kirchl. Dogm. I, 1, 104 ff. Vgl. O. Piper, Gottes Wahrheit und die Wahrheit der Kirche, 1903, 88 f.

[5] Heiler, Katholizismus, 587.

[6] S. Hans Ehrenberg und Sergej Bulgakov, Östliches

auch in ihren evangelischen Gestalten ist sie immer wieder zur Besinnung auf ihr eigentliches Wesen zurückgekehrt, indem sie sich sagte, sie sei *keine* Buchreligion, wie der Islam, sondern Glaube an das lebendige Wort, und diese Überzeugung entweder durch die Kraft ihrer prophetischen Rede oder die Innigkeit ihres Erlebnisses erhärtete [1]. Aber dennoch hat die Bibel sich als geschriebenes Wort Gottes eine Stelle erworben, die viel wichtiger ist. als sich aus ihrer bloßen Eigenschaft als Dokument der Offenbarung verstehen läßt. Die *Geschriebenheit* hat mitgewirkt, und die leichte Zuhandenheit des zu bemächtigenden Gottesworts hat immer wieder die Geister angezogen. Was die evangelischen Kirchen betrifft, so spricht TILLICH mit Recht sogar von einem Sakrament nicht nur des Wortes, sondern des geschriebenen Wortes, das eine neue Hierarchie der reinen Lehre begründet habe (Religiöse Verwirklichung, 141).

Demgegenüber macht sich natürlich periodisch eine Reaktion geltend. Diese geht von dem furchtbaren Problem der *Auslegung* aus. Was sagt die Bibel? Alles und nichts. „Wann werden die Leute verstehen, daß es keinen Zweck hat, seine Bibel zu lesen, solange man nicht auch die Bibel aller anderen Leute liest? Ein Drucker liest die Bibel wegen der Druckfehler. Ein Mormone liest seine Bibel und findet Polygamie; ein Christian Scientist liest die seinige und findet, daß wir keine Arme und Beine haben“ [2] (WACH, Schriften). Die Bibel muß *ausgelegt* werden. Aber wie und kraft welcher Autorität? Ein nicht geringer Teil der wichtigsten Fragen, die die Christenheit im Laufe ihrer Geschichte bewegen, nimmt von diesen Schwierigkeiten seinen Anfang. Im Islam war es übrigens genau so. Ohne lebendigen Glau-

---

Christentum und Protestantismus (Religiöse Besinnung I, 1928). Über die Tradition in der Ostkirche: S. Boulgakoff, L'Orthodoxie, 1932, 12 ff.; über das aktuelle Geschehen in der Verlesung des Schriftwortes: ebenda 32.

[1] Die wahren Buchreligionen sind: der Islam, der Manichäismus (dessen heilige Bücher gemalt sind, weil das Gemälde die magische Identität von Urbild und Abbild versichert) und der griechische Orphismus. Der Parsismus kann nicht dazu gezählt werden: während der Christ sich bei Verfolgungen auf die Bibel beruft, beschränken sich die mazdeistischen Priester, ohne sich auf ein heiliges Buch zu beziehen, darauf, festzustellen: es ist im Avesta offenbar. Vgl. E. Peterson in Hochland, 31, 1933–34, 407 f.; W. K. C. Guthrie, Orpheus and greek religion, 1935, 155: „The most distinctive feature of orphism was to the ancient mind a mass of books“; NYBERG, 13.

[2] G. K. Chesterton, The Innocence of Father Brown.

ben, der die Auffassung der Schrift diktiert, gibt es keine lebendig-wirksame Heilige Schrift. Für das Christentum bedeutet das, daß es keine lebendige Heilige Schrift ohne Kirche geben kann. Für Christentum und Islam, und in gewissem Grade auch für andere Religionen, wie z. B. den Hinduismus, bedeutet es die Notwendigkeit einer *Theologie*, die ein jeweilig neues, aktuelles Verständnis der Schrift ermöglichen soll (§ 85).

Zunächst bedarf die Heilige Schrift einer neben ihr herlaufenden *Tradition*, wie die rabbinische im Judentum, das *hadith* im Islam [1], die *παράδοσις* im Christentum. Ihre eigentliche Bedeutung ist dabei keineswegs, die Meinung des ursprünglichen Verfassers des heiligen Textes festzustellen. Die Exegese *e mente auctoris* wird zwar oft mit der Klarstellung der religiösen Grundbedeutung identifiziert; sie ist aber immer Nebensache, denn es kommt darauf an, daß aus der Schrift ein lebendiges Gotteswort ertönt. Natürlich behaupten viele Theologen älterer und neuerer Zeit, der *sensus strictus* der Schrift sei derselbe wie der Sinn Gottes. Moses meinte, was Christus sagt. Das ist aber nur richtig, wenn man gelten läßt, daß ein und derselbe Sinn Gottes sich immer wieder in verschiedener Gestalt und an anderen Sachlichkeiten kundgibt. Die allegorische und die typologische Auslegung im Christentum finden, wie die Rationalisierung alter Mythen und prophetisch-ekstatischer Äußerungen, ihre Analogie in der muhammedanischen Theologie. Der Protestantismus hat die Tradition verworfen, ohne sie jedoch durch ein hinreichend klares exegetisches Prinzip zu ersetzen. „Man sieht auf Bildern der Reformationszeit religiöse Personen, das Bibelbuch in den willenskräftig über demselben geschlossenen Händen. Das ganze Bewußtsein des ursprünglichen Protestantismus ist hierin ausgedrückt. Das neue Prinzip war die Gewißheit des religiösen Lebensvorgangs, wie er in dem Leser der Heiligen Schrift im Zusammenhang mit dem christlichen Leben der Gemeinde immer neu entsteht . . . aber darüber, wie nun die verschiedenen Faktoren in diesem Seelenvorgang, Schrift, Gemeinde und inneres Licht, gegeneinander abzuwägen seien, war in diesem Prinzip keine Regel enthalten“ [2]. In der neuesten Entwicklung evan-

[1] Goldziher, 40 f., 80 ff.

[2] Dilthey, Ges. Schr. 2, 112 f., 119 ff., 116 f. Hier muß man die Anfänge der hermeneutischen Wissenschaft (Flacius) und der Bibelkritik (Richard Simon) suchen.

gelischer Theologie macht sich ein Streben geltend wieder zur rein theologischen Exegese zurückzukehren, also vom schriftlich fixierten, toten, zum lebendigen Gotteswort. Allerdings läßt sich der Versuch, den Gottessinn einfach mit dem ursprünglichen Sinn des Verfassers zu identifizieren, jetzt nicht mehr wiederholen. So kehrt vielleicht die Christenheit auf einem langen und mühsamen Weg zum Verständnis der entscheidenden Macht des Wortes zurück; sie wird dann nicht länger fragen: was sagt Moses, oder was will Paulus, sondern was sagt Gott zu uns [1]? Die letzte, endgültige Bedeutung heiliger Schrift ist weder die Meinung ihres Verfassers (ihr eigentlicher „Verfasser" ist ja immer nur Gott), noch die der jeweiligen Ausleger; ihr letzter Sinn ist uns immer über; er wird uns „offenbart", d. h. kundgetan im Augenblick, da Gott zu uns redet, ohne daß wir deshalb behaupten könnten, „den Sinn Gottes verstanden" zu haben (§ 86 ff.).

Anders freilich denkt die Mystik. Sie verfaßt ihre eigene Heilige Schrift. Eines Tages geht Al Makki mit dem Sufi-Märtyrer Al-Halladsch in einer der Gassen Mekkas spazieren; er rezitiert den Koran. „Er hörte mich rezitieren und sagte mir: solches könnte ich auch sagen"; der orthodoxe Muhammedaner fügt hinzu: „Und ich gab seinen Umgang auf" [2]. Um ein Beispiel aus gänzlich verschiedenem Kulturkreise hinzuzufügen: die Romantiker hatten das Ideal, nicht bloß einen Bildungsroman zu schreiben nach dem großen Vorbilde des *Wilhelm Meister*, sondern auch eine Bibel [3].

3. Eine besondere Form heiliger Schriften sind die *Symbole*. Sie gehen, wie alles Geschriebene, auf das lebendige, gesprochene Wort zurück; sie münden darin auch wieder ein, insofern sie eigentlich nur da sind, indem sie rezitiert werden. Das Geschriebensein hat für sie weit weniger zu bedeuten, als für die eigentliche Heilige Schrift. Die Hauptsache bei den Symbolen ist, daß sie Ausdruck des „heiligen Gemeinen" sind und als solcher erkannt werden. Im Kult der Gemeinschaft werden sie erst lebendig und können Akte des Vertrauens, des Lobes, der An-

---

[1] Vgl. die Geschichte der modernen Koranauslegung, die der Geschichte der Bibelauslegung in fast unglaublicher Weise parallel läuft: Rich. Hartmann, Die Krisis des Islam, 1928.

[2] Massignon, Al-Hallaj I, 56 f.

[3] Vgl. R. Haym, Die romantische Schule [3], 1914.

betung darstellen, wie z. B. das *Credo* im christlichen Kult. Symbole sind mithin Fixierungen einer gemeinsamen Aussage Gott gegenüber. Sie sind Konfessionen. Als solche sind sie kaum zu trennen von den Konfessionen der Schuld. Glaubensbekenntnis und *Sündenbekenntnis* gehören eng zusammen. Sie führen zur Entscheidung, sie machen ein Verhalten fest und geben so die Möglichkeit eines neuen Verhaltens. Das gilt vorzüglich vom Sündenbekenntnis. „So lange derjenige, der den Frevel begangen, ihn geheim hält, ist dieser wie ein von ihm ausgegangenes Wesen, das selbständig lebt und seinerseits schlimme Folgen zuwegebringt, — aber wenn er redet, wenn er sich öffentlich als Täter bekennt, entzieht er dem Frevel das Leben, das er ihm gegeben, ... mit einem Eskimo-Ausdruck: er ‚nimmt ihm den Stachel weg'" (Levy-Bruhl, Nature, 453). Bei einigen primitiven Völkern wird vor dem Feldzug jeder Krieger gebeten, eine öffentliche Generalbeichte abzulegen. Das hat nichts mit Reue zu tun. Es ist aber vielleicht in den Handlungen des Kriegers ein gefährliches Element gewesen, das perfekt gemacht werden soll und dadurch unschädlich. Hier zeigt sich wieder die entscheidende Kraft des Wortes (Levy-Bruhl, Nature, 443 ff.); Pettazoni, passim). — Das Sündenbekenntnis rückt dadurch in die Nähe der Reinigungen (§ 49) und der Apotropaica überhaupt (Pettazoni). Es bedarf zum Schuldbekenntnis keiner Gottesvorstellung, keiner ethischen Verpflichtung, ja kaum des Begriffs der Schuld. Aber man weiß, daß etwas mit dem Heiligen nicht richtig ist, und man kennt die erleichternde Macht des Worts. Vielleicht hängt mit dieser Auffassung der Schuld auch das sog. „negative Sündenbekenntnis" zusammen, das wir im alten Ägypten finden, und in welchem Beschwörungen wechseln mit der Versicherung der Sündlosigkeit: ich habe *nicht* unterdrückt, *nicht* gestohlen usw.[1]. Dabei kann von einem persönlichen Bekennen der Schuld natürlich nicht die Rede sein. Es handelt sich überhaupt nicht um sittliches Bewußtsein, sondern nur um die Abwehr übler Folgen durch das Wort [2].

Auch das Glaubensbekenntnis ist zunächst ein Machtwort. Ein Bantuneger, der sich von der Mission hat bekehren lassen,

[1] Totenbuch (Naville), Kap. 125.

[2] Was selbstverständlich nicht verhindert, daß aus der Aufzählung der unterlassenen Verbrechen sehr wohl auf die Art der ägyptischen Sittlichkeit geschlossen werden kann.

wird von seinen Verwandten mittels eines Brechmittels gezwungen, den christlichen „Glauben“ wieder von sich zu geben (Levy-Bruhl, Nature, 74). — Bei der Vorbereitung der altchristlichen Taufe wird zu Rom der „Glaube“ den *competentes* „übergeben“ *(traditio symboli)*, ursprünglich zusammen mit dem Evangelium und dem Gebet des Herrn. Die Katechumenen „geben“ ihn dann wieder „zurück“ *(redditio)* [1]. Mit dem „Glauben“ verbindet sich oft die Verwerfung, natürlich in der Form eines *carmen*, der bösen Macht, im alten Christentum die *abrenuntiatio diaboli*; auch im Mazdaismus sind beide verbunden (Bertholet, Lesebuch, 1, 16). — Ein typisches Glaubensbekenntnis ist das buddhistische: „Zum Buddha nehme ich meine Zuflucht. Zur Lehre nehme ich meine Zuflucht. Zur Mönchsgemeinde nehme ich meine Zuflucht“ (Bertholet, Lesebuch, 11, 129 f.), das dreimal wiederholt wird und den Entscheidungscharakter des Bekenntnisses deutlich zeigt. Wer seinen Glauben bekennt, trägt nicht eine Weltanschauung vor, sondern er entscheidet, und es wird über ihn entschieden. Das gilt auch von den Bekenntnissen, die andere Form haben, z. B. die assertorische des Islam: „es gibt keinen Gott außer Allah, und Muhammed ist sein Gesandter.“ Der Bekenner bekennt *sich*, indem er die Einzigkeit Gottes bekennt. Auch das christliche *Credo* ist durchaus ein Bekenntnisakt, nicht eine ausgesprochene Überzeugung. Sehr wichtig ist die Apotheose des Glaubensbekenntnisses im Mazdaismus. Die Seele des Verstorbenen begegnet ihrem eigenen *Daena* (geistiges Urwesen, dann: Glaubensbekenntnis) in der Gestalt „eines Mädchens, herrlich und strahlend, mit glänzenden Armen, stark und wohlgewachsen, schön entwickelt, mit hohen Brüsten, mit herrlichem Körper, edelgeboren, von hoher Herkunft, fünfzehnjährig an Wuchs und so schön wie das schönste der Geschöpfe“. Sie sagt zum Geist des Gerechten: „Ich bin deine gute Religion, dein eigenes persönliches Bekenntnis“ (Lehmann-Haas, Textbuch, 162 f.). Umgekehrt ist ein altes häßliches Weib die Gestalt des *daena* des Bösen. Hier sind die Gestalten der Seele „außerhalb“ (§ 42, pers. *fravashi*), des Schutz-

[1] Braun, Liturgisches Handlexikon, 350. – L. Duchesne, Origines du culte chretien[4], 1908, 308 ff. Vgl. G. van der Leeuw, The *ΣΥΜΒΟΛΑ* in Firmicus Maternus (Egyptian religion, 1, 1933, 61; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953.) Jean Coman, Essai sur le „De errore“, 1934. M. Walther, *ΣΥΜΒΟΛΑ* (Beil. z. Jahresbericht über das städtische Gymnasium in Bern), 1931.

geistes und des Glaubens (der die guten Werke einschließt) in eine überirdisch schöne Gestalt zusammengeflossen [1].

4. Die religiöse *Lehre* ist die begriffsmäßige Bearbeitung des gegebenen heiligen Wortes. Sie unterscheidet sich vom Mythus dadurch, daß in ihr die Gestalt zurücktritt, das begriffsmäßige Denken überwiegt; von einer religiösen Philosophie aber hebt sie sich dadurch ab, daß sie Lehre einer Gemeinschaft ist und vom „heiligen Gemeinen" ausgeht. Das geheime Wissen in den primitiven Geheimbünden, das den Frauen und Kindern vorenthalten wird, den Neophyten aber anvertraut, ist nicht Lehre, weil es eine begriffsmäßige Verknüpfung des Gewußten darin nicht gibt. Überhaupt kennt die primitive Religion keine Lehre [2]: Begehung und Mythus füllen das religiöse Ganze aus. Es wird erzählt, nicht gelehrt. So ist es in den ägyptischen, babylonischen, griechischen und römischen Religionen; so ist es auch im Alten Testament. Zur Ausbildung einer Lehre gehört zunächst ein Bekenntnis. Dieses ist der Kern und die Grundlage aller und jeder *Dogmenbildung*. Daraus geht einerseits hervor, daß das Dogma nie ein kollektives Philosophem ist, sondern immer wesenhaft ein kultischer Akt, eine Begehung und eine Lobpreisung. Andererseits ist das Dogma nie rein existentiell, weil es immer eine theoretische Ausarbeitung des Bekenntnisses darstellt. Es ist die Besinnung der Begehung, die Logisierung des Mythus. Sobald es aber nicht länger durchsichtig ist und sein Wesen als Bekenntnis sich an ihm nicht weiter zeigt, verliert es auch seinen eigenen Charakter und sinkt herab zum bloßen Philosophem oder zur Religionstechnik. Wie das dann wohl zuzeiten kommen mag.

Lehre finden wir erstmalig in der Religionsgeschichte in der theologischen Arbeit des ägyptischen Ketzerkönigs Echnaton. Er legte in den Namen, welche er seinem Gotte gab, die verschiedenen Anschauungen, zu denen er im Laufe seiner reformatorischen Arbeit gekommen war, nieder und fixierte damit das

---

[1] Merkwürdig ist die „Verschiebung", die hier stattgefunden und aus dem Seelenwesen einen Glauben, eine Religion und einen Thesaurus guter Werke gemacht hat. Vgl. H. L o m m e l, Die Religion Zarathustras, 1930, 187 ff.

[2] Dem Wesen der Lehre kommt es noch am nächsten, wenn die Einzuweihenden in primitiven Gemeinschaften mit der Existenz der Götter, die die Weihen gestiftet, der sog. Urheber (§ 18) bekannt gemacht werden.

Verhältnis dieser Anschauungen zu den überkommenen Gottesvorstellungen axiomatisch. Allerdings sind diese Dogmen kaum das Wort einer lebendigen Gemeinschaft gewesen, obwohl sie natürlich so gemeint waren [1]. Die Lehre einer echten Gemeinschaft finden wir in der Orphik und verwandten griechischen Strömungen. In der Form einer Kosmo- und Theogonie entstand hier Lehre von Sünde und Heil auf dem Boden der „Heilsgeschichte" vom Tode des Zagreus. Die Art der Sünde als Ursünde, die Art des Heils als Erlösung aus dem Kreislauf der Geburten wurden systematisch dargestellt.

Freilich ist hier die Form noch überwiegend mythisch, wie denn die Lehre das Mythische nie ganz abstreifen kann, will sie nicht zum Philosophem entarten. Überhaupt ist das Material der Lehre verschiedenster Art. Kultische und moralische Vorschriften, Mythen, Erzählungen von den Vätern usw., alles wird in die Lehre aufgenommen und bekommt seine nach religiös-theoretischen Bedürfnissen modifizierte Bedeutung. Dieses Verarbeiten einer ganzen religiösen Tradition in Lehre bezeugt einerseits, daß diese nie in reine Theorie aufgehen kann: die Heterogeneität des Stoffes ist der Lehre Reichtum. Aber andererseits bringt diese unübersehbare Schwierigkeiten mit sich. Die ganze Tradition, durch Jahrhunderte zunächst mündlich bewahrt, dann schriftlich fixiert, soll jetzt, auf Dogmen gebracht, in einen, wenn auch nicht rein begriffsmäßigen, so doch möglichst konsequenten Lehrzusammenhang gezwängt werden. Das geht dann nicht glatt ab. Die Phantasien der Mythologen, die Ekstasen der Enthusiasten, das Pathos der Propheten, die Chronik und das Märchen, der Hymnus und die Weisheit sollen auf eine Lehrformel gebracht werden, die Macht haben, aber zugleich verstanden werden soll. Man hüte sich, die dabei auftretende Vergewaltigung des Stoffes ohne weiteres als Unwahrhaftigkeit abzutun. Die ganze Theologie, die an diesem Punkte ihre Arbeit beginnt (§ 85), wäre dann Unwahrhaftigkeit.

Zwar können wir „Schleiermachers Urteil verstehen, daß jede Äußerung das religiöse Erlebnis erstarren macht, und wäre die Definition der Lehre als erstarrtes Erlebnis nicht un-

---

[1] Vgl. H. Schäfer, Amarna in Religion und Kunst, 1931. – G. van der Leeuw, Achnaton, 1927. — Im alten Ägypten war überhaupt der Drang zu lehrhafter Ausbildung der religiösen Tradition sehr mächtig; vgl. K. Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis (Abh. der preuß. Akad. der Wiss. 1929, phil.-hist. Kl. 4).

richtig, zum Erlebnis gehört aber das Ausgesprochenwerden, die Rede, und die Rede führt folgerecht zur Besinnung und zur Lehre. Und wir wollen nicht vergessen, daß jede Lehre, die vom Bewußtsein der religiösen Gemeinschaft getragen wird, wesenhaft lebendig ist, und lebendig bleibt, und daß auch im abstrusesten Dogma das ursprüngliche Gotteserlebnis sich immer wieder erneuern kann" [1].

5. Das *Gesetz* als Regel des Verhaltens ist mit der Religion selbst gegeben; es ist die Gewähr der Begehung. Aber es erhält auch eine feste Ausprägung, es wird zur Formel, gesprochen, dann geschrieben, die als solche unter die heiligen Worte gehört. Das Herkommen, den Brauch, der von den Vorfahren abgeleitet wird, kodifiziert erst die wachsende Kultur. Dabei werden verhältnismäßig neue Gebote zusammen mit uralten Gepflogenheiten aufgezeichnet. Die jüdische *Tora*, das iranische *Vendidad*, die indischen *Brahmanas* und die muhammedanische *Sunna* sind klassische Beispiele. Auch die altgriechischen Sektengesetze, wie die der Orphiker und Pythagoräer (ein Beispiel der *Symbola pythagoraea* bei Bertholet, Lesebuch, 4, 43) sind noch zum großen Teil Umbildungen von alten Tabugesetzen (§ 4). Recht, Sitte, Moral und religiöse Bindung sind dabei alle zusammen, nicht einmal voneinander unterschieden. Die Bindung ist eben die der religiösen Begehung, ganz gleich, ob ihr Inhalt, nach unserem Ermessen, unter das Recht, den Brauch, die Ethik oder die Frömmigkeit gehört. Das Verhältnis der Religion dem Gesetz gegenüber ist im großen ganzen viererlei Art: 1. Es bildet einen Gegenstand der Verehrung. Das Alte Testament ist auch hier das klassische Beispiel: das Gesetz fordert nicht nur Gehorsam, sondern Liebe; einige Psalmen (119 vor allem) sind Ausdruck dieser Gesinnung. 2. Diese Verehrung des Gesetzes als Offenbarung Gottes kann ausarten in Observantismus, wie ihn das Judentum und der Parsismus kannten. Eine primitive Verehrung des geschriebenen Wortes (feierliches Begraben von alten Torarollen usw.) verbindet sich hier mit gelehrten Bestrebungen (Torastudium als höchste Pflicht). Dieser Observantismus kann dann 3. wiederum zu einer Auflehnung gegen den Gesetzesbuchstaben führen, wie bei den Propheten und Jesus, und gegen das Gesetz als solches, wie bei Paulus. Das Gesetz,

[1] RGG, s. v. Lehre.

in seine Schranken gewiesen, als bestenfalls relativen Wertes den Werten der Religion gegenüber, wird dann 4. in der Mystik oft völlig verneint.

Ein Rabbiner zu Warschau, den Jeremias über seine Stellung zum Zionismus fragte, sagte, indem er die Torarolle aufhob: „Herr Professor, wir haben doch unser Land, wir haben ein tragbares Land“ [1]. Das ist Gesetzesfrömmigkeit höchster Potenz. Das geschriebene Gesetzeswort ersetzt alles: Begehung, heiligen Raum, Wie und Wo. Das Was des göttlichen Wortes, auf immer fixiert, genügt in der Aktualität des Gehorsams und der Liebe.

§ 65. GESTALTUNG IM KULT.

J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums (AR 19, 1919). – W. Deonna, Quelques reflexions sur le symbolisme (RHR 88, 1924). – G. Mensching, Buddhistische Symbolik, 1929.

1. „Der Kult sammelt die zerstreuten Gefühle und bildet eine unbestimmte Religiosität um in ein individuelles und kollektives, religiöses Bewußtsein“ (Will I, 23). — Alles, was wir bisher in Benehmen und Begehen, in Zeit und Raum, in Handlung und Wort gefunden haben, ist Teil dieses großen Sich-Zusammenfassens, dieses Sich-vor-die-Macht-Hinstellens, das wir *Kult* nennen. Nicht bloß dem eigenen und kollektiven Erleben, nicht nur dem Verhalten seiner selbst und seiner Gemeinschaft sucht der Mensch im Kult die Form zu geben, sondern auch dem Verhalten der Macht, ja, dem Sein der Macht. Im Kult wird das Sein des Menschen und das Sein seines Gottes zusammengefaßt zu einem aktuellen So-sein: das Sein des Menschen und seines Gottes wird wesentlich als Ergriffenheit und Ergreifung, als Geschaffenheit und Schöpfung, gedeutet und gestaltet. Im Kult wird die Gestalt des Menschen bestimmt,

[1] A. Jeremias, Jüdische Frömmigkeit, 1927, 11. Das Gesetz kann auch Machtträger sein im primitivsten Sinne; es gibt mirakulöse Gesetze, wie es Mirakelbilder gibt; im Judaismus wird von wunderbar geretteten Torarollen erzählt, s. Will, Culte II, 311. Vgl. die als Amulette verwendeten Tora-Worte (Mezuza und Tephillin); W. Bousset, Die Religion des Judentums [3], 1926, 179. Vgl. Schubert-Christaller, Gottesdienst der Synagoge, 34 f., 44: Gebrauch der Tora im Kult und Hypostasis der Tora als Jungfrau, die mit Moses verheiratet wird. – Jos. Zingerle, Leges sacrae (AR 27, 1929, 278 ff.).

die Gestalt des Gottes geglaubt, und die Gestalt ihres gegenseitigen Verhältnisses tätig erlebt. — Das gilt von *jedem* Kult, vom reichsten zum ärmlichsten. Auch der dürftigste kalvinistische Gottesdienst kann sich nicht damit begnügen, die „Ankunft des Königs feierlich zu verkünden"; er muß doch auch seinen Einzug halten [1].

2. Das Heilige muß eine Gestalt haben, es muß „statthaft" werden, räumlich, zeitlich, sicht- oder hörbar. Noch einfacher: das Heilige muß „stattfinden". Dieses „stattfinden" ist aber nie und nirgends das einfache Geschehen, das gegeben ist. In dem Gegebenen müssen zunächst die Möglichkeiten sich zeigen (§ 23). Essen ist nicht ein Stattfinden des Heiligen, das Sakrament aber ist es. Jedes Geschehen kann ein Stattfinden des Heiligen sein. Wenn es ein solches ist, reden wir von „*Symbol*". Ein Symbol nämlich ist keineswegs, wie der moderne ungenaue Sprachgebrauch es will, etwas Unwesentliches, sondern vielmehr das Zusammentreffen (*συμ-βάλλειν*) von Möglichkeit und Gegebenheit, von Geschehen und „Stattfinden", von Profanität und Heiligkeit (vgl. Wundt IV, 35, Déonna, 18 ff.). Das Symbol ist *ein Teilhaben des Heiligen an seiner aktuellen Gestalt.* Zwischen dem Heiligen und seiner Gestalt existiert Wesensgemeinschaft. Am deutlichsten liegt der Unterschied zwischen dem echten und dem modernisierten Symbol zutage in der Auffassung der Eucharistie: „bedeuten" Brot und Wein Leib und Blut Christi, oder *sind* sie es auch? Einzig die Wesensgemeinschaft macht das Symbol. Das Bedeutende und das Bedeutete, das Zeigende und das Gezeigte fließen zu einem einzigen Bild zusammen [2]. Geschabte Holzblumen, im Haar getragen, stellen in Australien symbolisch das Känguruhfleisch dar, das der Totem-Vorfahre bei seinen Wanderungen auf dem Kopf getragen hat [3]. Das ist nicht ein ästhetischer Vergleich, auch nicht ein technisches Symbol, wie unsere chemischen und mathematischen Symbole, sondern eine Wesensgemeinschaft (*partici-*

[1] R. Will, Les principes essentiels de la vie cultuelle (Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, N. S. 14 [60], 1926). Im reicher ausgebildeten Kult wird der Einzug dann zum dauernden Verbleibsort, der Kult selbst zum „Himmel auf Erden"; Boulgakoff, Orthodoxie, 179.

[2] Vgl. Kretschmer, Medizinische Psychologie, 22. – Reuterskiöld, Totemismus, 14.

[3] R. Thurnwald, Zeitschr. f. Ästhetik und Allg. Kunstwiss., 21.

pation, LÉVY-BRUHL). Das Bild *ist* das Abgebildete, das Bedeutende das Bedeutete.

Das ganze Leben des Menschen soll von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet werden. „Alles Vergängliche ist ein Gleichnis"; das Wörtlein „nur" kann in diesem Zusammenhang ruhig fortbleiben, denn die Gleichung bedeutet Gemeinschaft. Die Situation, in der wir stehen, hängt wesenhaft mit der Heiligkeit zusammen, sie ist ein Abbild derselben, und hat davon ihren Wert. Irdische Liebe ist Symbol der Liebe Gottes, das macht sie wert und selbst heilig. Irdische Vaterschaft ist ein Abbild der Gottvaterschaft, das macht sie groß und stark [1]. Wiederum nicht: unsere sogenannte Wirklichkeit ist erst da, und dann erst das Heilige, das sie symbolisiert; das Heilige ist zunächst und einzig da, und unsere Profanität hat nur Wert und Bestand dadurch, daß sie gegebenenfalls imstande ist, das Heilige zu symbolisieren, mit ihm zusammenzutreffen. Das ist der tiefste Sinn des Satzes, daß wir nach dem Bilde Gottes geschaffen sind: Gott ist das Urbild, aber unsere „Bilder" können von ihm zeugen, ihn zeigen. Man kann auch, mit MENSCHING, sagen: das Symbol hat immer heilsgeschichtliche Bedeutung (vgl. 6 f.), und es ist nicht willkürlich, sondern notwendig (9). Das Heilige wird in der konkreten Situation des Menschen „statthaft". Diese Situation umfaßt Menschen, Gegenstände (die „Dinge" von § 3), Worte, Handlungen usw., die alle vom Heiligen ihr Amt erhalten und dadurch Symbole werden. Unter diesen spielen die „Symbole" in engerem Sinne, wie Kreuz, Weihrauch, die *sacra* der Mysterien usw. eine untergeordnete, wiewohl belangreiche Rolle. An ihnen realisiert sich das Heilige: der Weihrauch galt schon in Ägypten als „Treppe zum Himmel" [2]; mit dem Kreuz segnet man. Das eigentlichste Symbol ist der Altar, der Thron oder

[1] Vgl. Huizinga, Herfstty, 345.

[2] Pyramidentexte (Ausg. Sethe), 365. — Über die unübersehbare Fülle der Symbole s. neben DÉONNA: Danzel, AR 21, 1922. - A. Goblet d'Alviella, Croyances, Rites, Institutions, 1911. Vgl. R. Will, Le culte, II, 1929, 29 ff.: „Der Ausdruck (Verdinglichung, Sachwerdung) schreckt die Spiritualisten auf allen Seiten ab. Aber ist es nicht im Grunde gleichgültig, ob die göttliche Gegenwart auf ein wunderbares Geschehen oder eine psychische Erfahrung beschränkt ist, weil hier wie dort das Absolute sich im gleichen Grad relativiert sieht?" - „Eine Anbetung, die sich in nebelhaften Seelenzuständen auflöst oder sich in Abstraktionen verliert, steht nicht höher als eine, die im Götzendienst aufgeht oder im *opus operatum* erstirbt."

Tisch Gottes, weil hier in der Tat das Heilige „statthaft“ wird, sich gleichsam niederläßt [1]. — Die Symbole helfen dem Menschen bei der Bemächtigung der Welt. Er zaubert damit. Aber auch wo die Bemächtigung der Ergriffenheit Platz gemacht hat, wird das Heilige immer wieder „statthaft“. Nicht das Vergängliche ist dann ein Gleichnis, sondern das Geschöpf (§ 45), das als solches Träger der göttlichen Macht sein kann. Die irdische Situation bedeutet die göttliche: *omnes creaturae sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia et simulacra et spectacula* [2].

3. Durch den Kult nähert man sich Gott. Bei den Hebräern besteht der Kult darin, „das Antlitz **Jahves** zu schauen“. Daraus kommen alle Kulthandlungen. Man kann nicht das Antlitz Gottes mit leeren Händen aufsuchen. Das erklärt die große Bedeutung des Opfers; Opfer heißt Leben [3]. Auf dem Gottessessel thront der Gott. Man kann nun sein Bild darauf stellen. Aber dies geschieht keineswegs immer. Jahves Lade war ein leerer Gottesthron [4]. Auch bei primitiven Völkern kommt der leere Thron vor [5]. Das bedeutet natürlich nicht eine „rein geistige“ Gottesverehrung, sondern nur, daß die Gottheit sich bei ihrer Epiphanie auf den leeren Thron niederlassen soll. Das *Gottesbild* ist ein Mittel, den Gott festzuhalten, seine Präsenz zu verbürgen. Es hat also denselben Zweck, wie der Fetisch (§ 3), von dem es manchmal nicht zu unterscheiden ist. Der Fetisch oder Halbfetisch oder das unförmliche Bild wird dem rein menschlichen Bilde in der Regel vorgezogen (**van der Leeuw**, Wegen en Grenzen², 239 f.). Die schwarzen Madonnen gelten dem Glauben mehr als das schönste Kunstwerk [6]; das Schreckliche, geradezu Unmenschliche drückt das Heilige besser aus als das Menschliche und wird deshalb bevorzugt, es steht dem ganz Andern näher. **Otto** vergleicht die schrecklichen indischen Götterfratzen mit den

[1] Auch die Form des sakralen Baues ist symbolisch: z. B. die Kreuzkirche, die indische *stupa*, die babylonische *zikkurat* usw.

[2] Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, 2.

[3] A. J. Wensinck, The significance of ritual in the religion of Israel (Sem. stud. uit de nalatenschap, 1941, 56 f.).

[4] Vgl. H. Greßmann, Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels, 1920.

[5] So auf der Insel Bali (freundliche Mitteilung des Herrn Prof. J. C. van Eerde).

[6] Vgl. Trede, Heidentum in der römischen Kirche II, 91 u. A.

harten, fürchterlichen byzantinischen Madonnen- und Christusbildern[1]. Das Menschliche aber bricht sich Bahn und dringt vor, von den Mischformen Ägyptens und den vielgliedrigen Ungeheuern Indiens bis zu der reinen Menschlichkeit der Götter Homers und der mütterlichen Gestalt der Madonna. Unter den Symbolen der Macht hat das Menschliche den Vorzug. Die Verehrung der Götterbilder beruht nicht auf einem Irrtum, der die Pietät den Verstorbenen oder den Göttern gegenüber mit deren Abbildern verwechselt hätte, wie der Euhemerismus will[2] (GEFFCKEN, 293 f.): „Erraverunt erga deos maiores nostri: dum reges suos colunt religiose, dum defunctos eos desiderant in imaginibus videre, dum gestiunt eorum memorias in statuis detinere, sacra facta sunt quae fuerant adsumpta solacia"[3]. Mit dem Götterbilde ist ganz wesentlich das *sacrum* gemeint, die Präsenz des Göttlichen. Das älteste Götterbild, sagt Nietzsche, „soll den Gott bergen und zugleich verbergen — ihn andeuten, aber nicht zur Schau stellen"[4]. Das zeigt deutlich die wunderbare Kunst der russischen Ikonen. Auf dem 7. Konzil von Nizäa (787) verbot die orthodoxe Kirche jede plastische Darstellung, weil sie damit dem Sinnlichen allzu nahekommt. Die heilige Kunst bei den Russen hat nicht die Absicht, die Wirklichkeit nachzubilden, sondern sie will etwas Heiliges schaffen. Die Ikone beherrscht das gesamte Leben[5]. Aber auch, wo der

---

[1] Vgl. den tiefschürfenden Passus bei Nietzsche, Menschliches Allzumenschliches (Kröners Taschenausgabe) II, 106. Die Bilder von Buddha, die sogen. *mathura* sind häßlich. Man sucht in ihnen keine Schönheit, sondern ein geeignetes Instrument für die Reinigung (*Yoga*). Der ursprüngliche Buddhismus kannte keine Bilder; er zeichnete nur das Rad der Lehre oder die Fußspuren Buddhas. Manchmal findet man auch einen leeren Thron oder ein Pferd ohne Reiter. Rich. Fick, Die buddhistische Kultur und das Erbe Alex. d. Großen (Morgenland, 25, 1933), 24 ff. – So ist der Stier Jahves nicht sein Ebenbild, sondern gleichbedeutend mit einem leeren Thron; auf parallelen Darstellungen reitet Hadad Rimmon auf dem Tier. H. Th. Obbink, Jahwebilder (Z. altt. Wiss., 1929); vgl. S. Mowinckel, Wann wurde der Jahwä-Kultus in Jerusalem offiziell bildlos? (Acta Orient., 8, 1930).

[2] So z. B. in der altarabischen Erzählung, J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 1887, 14. — Vgl. NEGELEIN, Bild, Spiegel und Schatten.

[3] Minucius Felix, 20, 6. So auch Sap. 14, 15.

[4] Menschliches Allzumenschliches II, 106 f.

[5] Vgl. F. Nemitz, Die Kunst Rußlands, 61 f.; Nik. Leßkow, Ges. Werke, 4, die schöne Geschichte vom versiegelten Engel; Lucas Koch,

Fetisch oder Halbfetisch lange dem Menschenbild seinen Platz abgetreten hat, handelt es sich nie um äußere Gleichheit; das Wesen des Götterbildes liegt nicht in seiner Ähnlichkeit mit einem Menschen, sondern in seiner Machterfülltheit, genau wie beim Fetisch auch. Die Primitiven treten ihre Fetische gutwillig den europäischen Sammlern ab, nicht aber ihre Zaubermedizin, die Macht ist [1]. Das Wesentliche am Bild ist die Macht. Daher die Wichtigkeit der Bildweihe, die dem Bilde seine Macht erst zuführt. Arnobius läßt einen Heiden sagen: „Neque nos aera neque auri argentique materias neque alias, quibus signa confiunt eas esse per se deos et religiosa decernimus numina, sed eos in his colimus eosque veneramur quos dedicatio infert sacra et fabrilibus efficit inhabitare simulacris" (GEFFCKEN, 308). Es kann nun die Macht im Bilde reine Mächtigkeit (dynamistisch) oder eine mächtige Person (Animismus) sein. Im letzteren Falle ist der Gott oder Geist der Bewohner des Bildes: ist er nicht da, so ist das Bild ein Stück Holz oder Stein [2]. Der ägyptische *ka* (§ 42) macht die Statue, die er bezieht, lebendig. Auf Neuguinea bewohnt der Geist die *korwar*, von denen aus er Orakel gibt, von denen er Opfer erhält usw. (WILKEN III, 190 f.). Das Bild ist gleichsam das Medium des Geistes [3]. Die Bildweihe kann auch ersetzt werden durch wunderbare Herkunft und Eigenschaften des Bildes. Es ist dadurch Träger des Heiligen, daß es sich selbst als machterfüllt und machtbestimmt gezeigt hat. So gibt es viele Kultlegenden, welche die wunderbare Herkunft gewisser berühmter Götterbilder erzählen. Das Bild des Serapis wird von Sinope nach Alexandrien überführt auf göttlichen, im Traume zum Herrscher Ptolemäus gelangten Befehl. Der schwarze Stein der Göttermutter wird von Pessinus nach Rom gebracht und wirkt gleich bei der Landung Wunder [4]. Dasselbe wird von manchen Heiligenbildern erzählt. Daß Bilder ihre Machtbestimmtheit durch Heilungen, Orakel usw. erweisen, ist

O. S. B., Zur Theologie der Christusikone (Benedikt. Monatsschr., 19, 1937: 20. 1938).

[1] A. Bertholet, Journ. of Biblical Lit., 49, 3, 1930, 229.

[2] S. z. B. Rich. Wilhelm, Chinesische Volksmärchen, 1919, Nr. 18 u. A.

[3] Vgl. J. C. Lamster, Tydschrift Ned. Aardr. Genootschap, 2. Reeks, 47, 1930, 452 ff.

[4] Plutarch, De Iside, 28. — Vgl. E. Petersen, Die Serapislegende (AR 13, 1910, 47 ff.).

allbekannt. Im alten Ägypten ließ man sie mittels einer bestimmten Vorrichtung reden. So erhielt Alexander von Amon sein Orakel [1]. Heiligenbilder bluten, steigen von ihrem Postamente herab, sprechen, heilen, wenn man sie berührt usw. (NEGELEIN, Bild, Spiegel und Schatten).

Die Bilderverehrung ist fast überall verbreitet. Am stärksten lebte sie im orthodoxen Christentum, das den Altarraum durch eine Wand von — freilich nur gemalten — Bildern *(ikonostasis)* von der Kirche trennte; die heiligen Bilder machen den Raum zu einem *adyton,* die heilige Handlung zum *Mysterium* [2]. In der griechischen Kirche bezeichnet das *Festum orthodoxiae* den Sieg der Bilderverehrung über diejenigen, die im byzantinischen Reich die Bilder beseitigen wollten (842). Dieser Bilderstreit war nur ein besonders heftiger Ausbruch eines in aller Religion latenten Konflikts, der schon das Alte Testament und das klassische Altertum beunruhigte (GEFFCKEN, passim; — VAN DER LEEUW, Wegen en Grenzen, passim). Die primitive Scheu vor dem Bilde (§ 41) wandelte sich dabei durch „Verschiebung“ in das Bewußtsein, daß das Heilige sich nicht festlegen, nicht abbilden läßt. Das *Deuteronomium* ist hier vor allem maßgebend. Das alte Bilderverbot des jüdischen Gesetzes hatte die Anschauung des Wesens im Bilde zur Voraussetzung. Diese wurde dann zur Anschauung von der Unzulänglichkeit jeden Bildes „verschoben“. Jahve redet aus dem Feuer des Sinai, und man „hört den Schall der Worte, aber eine Gestalt kann man nicht wahrnehmen“ [3]. Die Entscheidung des Wortes wird über die Gestaltwerdung gesetzt. In letzterem wittert man das Verfügen über die Macht, die dadurch ihrer Heiligkeit verlustig gehen könnte. Die Scheu vor dem Numinosen des Bildes hat sich in eine Scheu vor dem Numinosen überhaupt gewandelt (OTTO). — Auch im griechisch-römischen Altertum hat man die Furcht vor dem Verfügen über die Gottheit mittels ihres Bildes gekannt

[1] Maspero, Etudes égyptiennes I, 77 ff. - M. Weynants-Ronday, Les statues vivantes, 1926. - O. Weinreich, Antike Heilungswunder, 1909. — Vgl. die Reise des Volto Santo nach Lucca, A. Schnürer und J. M. Ritz, Sankt Kümmernis und Volto Santo, 1934, 128 ff., sowie die wunderbare Geschichte der Ikone der Muttergottes von Wladimir, Nemitz, 64.

[2] K. Holl, Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche (AR 9, 1906). Vgl. über die Ikonen: Boulgakoff, Orthodoxie, 194 ff.

[3] Deut. 4. 12.

und u. a. die Bildlosigkeit der frühesten Religion (die wohl andere Gründe hat!) als Beispiel hingestellt. Die Religion, meint Varro, habe durch die Einführung der Bilder an Reinheit eingebüßt (GEFFCKEN, 299)[1]. Die Furcht vor der Menschengestalt, vor dem Menschenwerk, vor dem nicht länger *ganz* Andern lebt sowohl in der Stoa wie im Judentum: beide vereinigen sich in den altchristlichen Apologeten, zum erstenmal in der Areopagrede der Apostelgeschichte[2]. In der byzantinischen Bewegung der Ikonoklasten schlossen sich dann politische Gründe mit einer z. T. vom Islam beeinflußten Gestaltfurcht zusammen. Ähnlich verbanden sich in der Reformationszeit soziale, aufklärerische und gestaltfürchtende Motive zum Bildersturm (VAN DER LEEUW, Wegen en Grenzen², 244 ff.)[3]. Man fürchtet im Bilde die Eigenmächtigkeit.

Die Bilder finden aber immer wieder ihre Verteidiger. Schon im klassischen Altertum. Nicht bloß aus Notbehelf und, pädagogisch, als *Biblia pauperum*, auch prinzipiell haben die Bilder Gottes ihre rechtmäßige Stätte. Enthält doch der menschliche Körper den Logos und ist daher würdig, Gott zu vertreten, wie Poseidonios sagt. Im byzantinischen Bilderstreit vertiefte man diese Anschauung mit Berufung auf die Inkarnation. Wenn Gott in Christus menschliche Gestalt angenommen hat, so ist dadurch die Gestalt wesentlich ermächtigt (GEFFCKEN, WILL II, 192). Man bildet Gott nicht aus Notbehelf, menschlich ab, weil man die Gestalt Gottes nicht kennt, sondern eben weil man sie kennt, in Christo. Der Mensch macht sich Gott nicht nach seinem Bilde zurecht, sondern Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen[4]. — Die Bekämpfer der Bilder haben, oft unwissend, die Eigenmächtigkeit unterdrückt. Ihre Verteidiger haben, ebenso oft unwissend, den *locus standi* Gottes in der Welt, die „Statthaftigkeit" Gottes im menschlichen Leben verfochten[5].

---

[1] Plutarch, Numa, 8, 8. - Fowler, Religious Experience, 146. - Wissowa, Religion und Kultus, 28.

[2] Vgl. Norden, Agnostos Theos.

[3] Auch der Gehorsam der Schrift gegenüber spielte wohl eine beträchtliche Rolle, s. z. B. Biblioth. Reform. neerl. II, 1904, 601.

[4] Gemeint ist Gen. 1, 27 wohl die leibliche Gestalt Gottes.

[5] Das kann dann auf die Spitze getrieben werden bis zur Anschauung der ἀχειροποίητοί Christusbilder (WILL II, 304).

4. Dem Erlebnis des Heiligen gibt auch die *Musik* eine eigene Gestalt, die von der Religion im allgemeinen nicht so mißtrauisch wie das sichtbare Bild betrachtet wird. Der musikalische Ausdruck des Heiligen hat im Kult einen breiten Platz inne. Es gibt fast keinen Kult ohne Musik [1]. Und diese weiß gerade das Unzulänglichste des Erlebnisses gegenwärtig zu machen. Dennoch hat es auch hier an der Furcht vor der — musikalischen — Gestalt nicht gefehlt, und der strengere Buddhismus wie der Islam haben sie verpönt, ebenso wie der Calvinismus die Bilder verpönt hat. Wir berühren hier aber das gewaltige Problem des Ausdrucks des Heiligen in der Kunst, nicht bloß in der Musik, sondern auch im Wort, im Bilde, im Bau, im Tanz, im Drama; dieser Ausdruck zeigt sich immer wieder notwendig-unmöglich. Seine Behandlung aber gehört in die Phänomenologie der *Kunst* (VAN DER LEEUW, Wegen en Grenzen).

§ 66. GESTALTUNG IN DER SITTE.

K. SCHJELDERUP, Die Askese, 1928. – E. WESTERMARCK, Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe I[2], 1913, II, 1909. – MIRCEA ELIADE, Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, 1936. – G. MENSCHING, Gut und Böse im Glauben der Völker[2], 1950.

1. Das Benehmen gestaltet sich zu einer *Sitte*. Die Observanz der Mächtigkeiten des Lebens, die Tabus (§ 4), Reinigungen (§ 49), kultische Verpflichtungen und sonstige Forderungen der Macht an das Leben, machen zusammen den Brauch, das Herkommen, die Sitte aus, deren Wirkungskreis größer ist als derjenige des Gesetzes (§ 64). Die Sitte ist wesentlich religiös, weil sie die Gestaltung der Furcht ist, der Scheu dem Übermächtigen gegenüber. Sie steht in der Mitte zwischen der bloßen Etikette, der guten Form und der Sittlichkeit. In beide geht sie immer wieder über. Die gute Form ist ihre leere Hülle; die Sittlichkeit aber kann entweder, wie das in der modernen Welt immer wieder versucht wurde, ihre Forderung auf ein selbständiges Prinzip zurückführen, oder sie beruht, ganz wie die Sitte, auf der Forderung der Macht, — dann aber nicht, wie diese, in der Weise einer möglichen Gestaltung des Lebens, sondern in der kata-

[1] So sind die hebräischen Psalmen nur die gesprochenen, rhythmischen „Illustrationen" des Opfers, II. Chron., 29, 27 ff.; — Wensinck, Significance of ritual, 56 f

strophalen Art eines völligen Versagens (Sünde) und wieder Aufgerichtetwerdens (Gnade) (§ 78).

Natürlich liegt schon in der einfachen Tatsache des Brauchs ein Ansatz zu diesem Riß, der in der Sittlichkeit das ganze Leben durchquert. Die Heiligkeit der Macht weckt das Gefühl des Abstandes. Das Betragen aber, die Sitte, soll diesen Abstand überbrücken, ein bestimmtes, gutes Einvernehmen zur Macht ermöglichen. Das gelingt in der Regel, obwohl selbstverständlich Verfehlungen vorkommen, die gesühnt werden müssen. „So etwas tut man nicht in Israel", heißt es von einer solchen Verfehlung. Von einem völligen Mißlingen ist aber in der Sitte nicht die Rede. Im Gegenteil: man ordnet das Leben derart, daß es mit der göttlichen Regel, sei sie einfach Tradition, sei sie kosmisches Gesetz (*rta*, *asha*, *ma-at* usw., s. § 4), übereinstimmt. Das Unreinsein hat mit der Befolgung der Sitte nichts zu schaffen; es ist immer eine Machterfülltheit, wenn auch ein Erfüllt-sein mit gefährlicher, unerwünschter Macht. Wer gegen die Sitte verstößt, *vergeht* sich, statt gehörig zu *begehen*, er bringt den Gang der Mächte aus dem Geleis; das muß wieder gutgemacht werden. Deshalb legt man Wert auf das Sündenbekenntnis (§ 64, Lévy-Bruhl, Nature), das den stockenden Fluß des Geschehens wieder in Gang bringt, oder auf die Versicherung der Schuldlosigkeit, das sog. negative Sündenbekenntnis (§ 64), das wir in Ägypten finden, in Ansätzen schon in den Pyramidentexten: „Nicht hat er den König geschmäht usw." [1]. Von einer persönlichen „sittlichen Verantwortlichkeit" im Sinne der ethischen Autonomie ist hier selbstverständlich nicht die Rede; ebensowenig von einem „Sündenbewußtsein", wie wir es z. B. bei Paulus oder in den babylonischen Bußpsalmen finden. Der Verstoß gegen die Sitte, das *Vergehen*, rächt sich an leblosen Gegenständen, an Tieren und Pflanzen, so gut wie an Menschen. Es gibt ja keine „leblosen" Gegenstände, jedes Wesen hat Macht, und diese Macht, kann in fataler Weise in den Lauf der Mächtigkeiten eingreifen. Der Baum, der einen Menschen getötet, wird von den Kukis (Br. Indien) vernichtet; Xerxes ließ den Hellespont züchtigen und die drakonischen Gesetze bestraften Gegenstände, wie Christus im Evangelium den unfrucht-

[1] Totenbuch (Ausg. Naville), Kap. 125. – Pyramidentexte (Ausg. Sethe), 892. – Ad. Erman, Zeitschr. für ägypt. Spr., 31, 75 ff.

baren Feigenbaum verfluchte. Und bis 1846 blieb in England das Gesetz in Kraft, das eine Sache, welche jemandem den Tod gebracht, als *deodand* dem König, dem Stellvertreter Gottes, verfallen sein ließ (Westermarck I, 222 ff.). Grund der Sitte ist nicht das sittliche Bewußtsein, noch weniger die Gesinnung, sondern nur die Qualität der Mächtigkeit, welche von einer bestimmten Tat entwickelt wird [1].

2. Die Sitte braucht nicht eine bloße Gewähr der Mächtigkeit des Lebens zu bleiben. Sie kann auch selbst zu einem Mittel der Erlangung größerer Macht werden. Wir reden in diesem Falle von *Askese*. Wir sahen oben, daß der Besitz der Macht eine Qualität ist, die wir physisch nennen würden; sie wird mit Wärme, Hitze, Glut gleichgesetzt (§§ 1 f.); große Macht ist große Hitze, die der „Sitte" gefährlich werden, sie aber auch fördern kann. In der Schöpfungserzählung von Masu heißt es, daß die Erde (d. h. die Insel Sumba), in ihrem neugeschaffenen Zustande noch sehr naß war. Da brachte jemand Feuer aus dem Himmel, und die Erde wurde trocken. Man mußte sie wieder abkühlen durch rohes Fleisch und Wasser. Das tut man noch immer, sobald die Erde zu heiß zu werden droht, z. B. infolge von unerlaubtem Geschlechtsverkehr oder von Ehebruch [2]. Die *Vergehung* verursacht mithin die Hitze. Aber andererseits wird die Hitze auch von der *Begehung* gewirkt. Überall, wo Machtwirkung ist, sei es im wohltätigen, sei es im unerlaubten Sinne, entsteht „Hitze". Das indische *tapas* zeigte sich uns schon bei der Besprechung der Macht (§ 2) als Wärme, Hitze. Die asketischen Begehungen entwickeln eine Mächtigkeit, die sogar den Göttern bange macht [3]. — Wir können die Askese beschreiben als eine Begehung, die, genau wie das Vergehen, Macht entwickelt, aber im entgegengesetzten Sinne, die Sitte verschärfend, statt sie zu brechen. Dem entspricht der Gehalt der asketischen Praxis: Keuschheit, Fasten, Selbstkasteiung, Schweigen, Atembeschränkung usw. Die Sitte ordnet die Wirkung der Mächte im Leben; die Askese ordnet sie *à outrance*, so daß fast nichts übrigbleibt. Die Sitte schreibt Reden *und* Schweigen vor; die

[1] Vgl. Kurt Latte, Schuld und Sünde in der griechischen Religion (AR 20, 1920—21, 256).

[2] J. P. Kleiweg de Zwaan, Tydschr. Ned. Aardr. Genootschap, 2. Reeks, 47, 1930, 195.

[3] Oldenberg, Lehre der Upanishaden, 49. – Id., Mahabharata, 119.

Askese bloß Schweigen; die Sitte verbietet den Genuß bestimmter Speisen, die Askese verbietet das Essen überhaupt, soweit es nicht zum Leben unbedingt erforderlich ist [1]; die Sitte ordnet das Sprechen in bestimmten Absätzen, nach vorgeschriebenen Akzenten, die Askese ordnet sogar das Atmen und beschränkt es auf das Unentbehrliche. Die Sitte schreibt ein bestimmtes Verhalten im Geschlechtsverkehr vor, verbietet den Verkehr mit bestimmten Personen und zu bestimmten Zeiten, die Askese verbietet den Geschlechtsverkehr überhaupt. Die Askese ersetzt jede heilige Handlung. In Indien ist sie eine mystische Verinnerlichung des vedischen Opfers. Ihr Ziel ist die Unsterblichkeit, die sie durch eine „anhaltende Leere" erreicht (ELIADE, 9, 102, 117, 98)[2].

Die Entmächtigung, die in dieser Verschärfung der Sitte liegt, ist nur eine scheinbare. Sie erhöht vielmehr die Macht des Asketen. Die scheinbare Schwäche wird als Stärke erlebt (LÉVY-BRUHL, Nature, 291). Denn die Schwächung gewisser Lebensfunktionen stärkt die übrigen. Insofern hat Nietzsche ganz recht, wenn er behauptet: „In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Teil von sich als Gott an und hat dazu nötig, den übrigen Teil zu diabolisieren" [3]. Die Askese setzt einen Riß im Leben voraus, den die Sitte nicht kennt. Solange das Leben als Ganzheit angeschaut wird, ist von einer eigentlichen „Diabolisierung" nicht die Rede. Für den asketischen Menschen gelten aber weit mehr Tabus als für den gewöhnlichen Menschen (§ 4, § 29). Dadurch kann er manche Vergehungen vermeiden, in die ein anderer fällt, während er seine Macht durch

---

[1] Das gewöhnliche Fasten, d. h. Verbot von bestimmten Speisen zu bestimmten Zeiten, gehört mithin in die Sitte; die Enthaltung von Essen überhaupt, bis zur Erschöpfung, gehört in die Askese. Das christliche Altertum begründete das Fasten anders: das Fasten bereitete den Gläubigen auf die Parusie Christi vor; beim Fasten zieht der Gläubige auf Wache *(statio)*, Lietzmann, Alte Kirche, 2, 129, 199.

[2] Vgl. Mircea Eliade, Les techniques du Yoga, 1948; P. H. Pott, Yoga en Yantra, 1946; Hackmann, 300 Mönchsgebote, 58. Über den Ursprung der Buße siehe Leipoldt, Dionysos, 62 f.

[3] Menschliches Allzumenschliches (Kröner) 1, 124. Die Polarität zwischen Askese und Ausschweifung ist verhängnisvoll. Vgl. die asketischen Abtötungen neben den Obszönitäten im Jahr der großen Pest in Deutschland. M. A. Korff und W. Linden, Aufriß der deutschen Literaturgeschichte, 1920, 43.

Beschränkung erhöht. Darum muß ein Medizinmann, ein König, ein Priester, sich allerhand Tabus unterwerfen und ein bestimmtes Maß von Askese üben. — Wird aber das Leben dualistisch angesehen, und unterscheidet man zwischen Körper und Seele (§ 43), so dient die Askese dazu, den jetzt völlig diabolisierten Körper soviel wie nur irgend möglich auszuschalten, unschädlich zu machen, seine Wirkungen zu bekämpfen, ihn zu züchtigen und sogar zu quälen, damit die „Seele" sich frei mache und unumschränkt herrsche. Das „Beste" im Menschen, sein ewiger Teil, oder wie man es sonst noch benennt, soll freigelegt werden. Psychologisch bedeutet diese Art der Begehung eine Befriedigung der natürlichen Triebe auf indirektem Wege, indem der Asket sich mancherlei Lust durch Pein und Leid zu verschaffen weiß. Die Psychopathologie spricht hier ein wichtiges Wort mit und weiß von Machterwerbung durch Machtverlust viel zu sagen. Dennoch sind nicht alle Asketen Verrückte oder pervertierte Brünstige. Immer wieder kann sich im Gegensatz zum Fleisch der Gegensatz zum Unheiligen zeigen (SCHJELDERUP). Es macht demnach einen großen Unterschied, ob das Fleisch diabolisiert, oder ob der Diabolos im Fleische gesucht wird. Die Richtigkeit des zweiten Verfahrens kann man bezweifeln, seinen religiösen Wert braucht man nicht in Abrede zu stellen.

Die Askese hat aber weder mit der autonomen Sittlichkeit, noch mit der religiösen Ethik etwas zu tun. Sie ist eben eine extreme Begehung; wesentlich ein Machterwerb. Das Leben kann ihr nie eine Katastrophe sein. Der ganze Abstand von der Askese zur Forderung, die aus dem Bewußtsein von Sünde und Gnade hervorgeht, zeigt sich, wenn man ihre Übung der Lebensverringerung zwecks Lebensermächtigung neben den Satz des Evangeliums stellt, daß, wer sein Leben verliert, es behält, wer es aber behalten will, es verliert.

Dies alles soll nicht heißen, daß die Askese es weniger ernst mit dem Leben nimmt als autonome oder religiöse Ethik. Sie kann ja bis zur Lebensvernichtung gesteigert werden. Die Feindschaft zum Leben haben wir ja schon kennengelernt (§ 47). Aber sie bringt keine Erlösung. Das hat man auch im asketischen Indien, wo die Askese so oft die Erlösung hat wirken sollen, mitunter gewußt: „Esel und andere Tiere ziehen schamlos und nackt in der Nähe der Häuser und Wälder umher; sollten sie deshalb von Leidenschaften frei sein? Wenn die Menschen da-

durch erlöst würden, daß sie sich mit Lehm und Asche bestreuen, würde da nicht auch der Hund erlöst, der beständig auf Lehm und Asche liegt? Sind da nicht Schakale, Mäuse, Gazellen und andere Tiere Asketen, da sie sich doch nur von Gräsern, Blättern und Wasser nähren und im Walde leben? Sind nicht Frösche, Fische und andere Wassertiere Yogins, da sie doch von ihrer Geburt bis zum Tode am Ufer der Ganga und anderer heiliger Ströme weilen“ [1]?

3. Das Benehmen kann auch eine kultische Form bekommen, nicht bloß im allgemeinen Sinne als darstellendes Handeln und rituelle Observanz, sondern auch als *Parteiergreifung*. In den altägyptischen kultischen Spielen werden zwei Parteien gebildet, vom Gotte bzw. seinem Feinde geführt. Ein Scheingefecht entbrannte, in den Osirismysterien zu Wasser ausgefochten. Da ergriff man die Partei des Gottes gegen seine Widersacher. „Ich schlug die zurück, die sich gegen die heilige Barke des Gottes auflehnten und warf die Feinde des Osiris nieder“ [2]. In manchem Volksbrauch älterer und neuerer Zeit finden sich ähnliche Kämpfe (Usener, Heilige Handlung, 435 ff.). Die kultische Sitte geht dann über in ein „Folgen“ des Gottes, dem wir unten bei der Besprechung des Gedankens der *Imitatio* begegnen werden (§ 73, vgl. auch § 91) [3].

B. DIE INNERE HANDLUNG.

§ 67. DAS RELIGIÖSE ERLEBNIS.

W. James, The Varieties of religious Experience, 1902 (deutsch: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907). – R. R. Marett, Faith, Hope and Charity, 1932. – F. Schleiermacher, Über die Religion, 1799 (Ausg. Rud. Otto, 1913). – H. Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, 1926. – N. Soederblom, The living God. Basal forms of personal religion, 1933.

---

[1] E. Abegg, Der Pretakalpa des Garuda-Purana, 1921; der Askese wird hier die Erkenntnis der Wahrheit entgegengehalten.

[2] H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos, 1904, 22.

[3] Schäfer, 24: „Ich veranstaltete den ‚großen Auszug‘ und folgte dem Gott auf seinen Schritten.“ Man findet das „Folgen“ des Gottes in Griechenland (das delphische Gebot ἕπου θεῷ) und im christlichen Altertum (auf einer Tafel in Northumberland gesteht ein römischer Legio-

1. Die Teilung unseres Gegenstandes in äußere und innere Handlung soll nicht bedeuten, daß wir meinen, daß eine Scheidung des Inneren vom Äußeren möglich ist:

> Denn das ist der Natur Gehalt,
> Daß außen gilt, was innen galt (Goethe).

Alles Äußere geht auf ein Inneres zurück; umgekehrt gibt es kein Inneres ohne Äußeres, oder, falls es ein solches gäbe, würde es sich nicht zeigen. Ein heiliger Stein, ein Gott, ein Sakrament sind Erlebnisse, genau wie Furcht, Liebe und Frömmigkeit [1]. Denn in beiden Fällen handelt es sich für uns um das Sich-Zeigende, das sich in Zeichen kundtut. Das Gefühl ist nicht ohne Rede, Gebärde; der Gedanke nicht ohne Form, Handlung; sogar die Mystik bedarf der Worte. Es ist darum nicht erlaubt, die „institutionelle" Religion in einen Gegensatz zum inneren Erlebnis der Religion zu bringen. Jedes Dogma, jede Kulthandlung kann erst verstanden werden als Reflex eines Erlebnisses; jede Handlung, jede Vorstellung ist der Ausdruck einer Not, einer Befreiung, eines Schmerzes, einer Seligkeit (vgl. zum Verhältnis von „Innerem" und „Äußerem" auch: Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 366 f.).

2. Wir dürfen das Erlebnis auch nicht als rein „persönlich" dem Kollektiven oder Gemeinsamen der äußeren Handlung entgegenhalten. Wir werden noch sehen, daß in gewissem Sinne alles in der Religion „persönlich" ist, insofern es niemals außerhalb der aktuellen Situation, der existentiellen Bestimmtheit des Menschen gezeigt werden kann; daß aber auch nichts „rein" persönlich ist, insofern nichts gezeigt werden könnte, würde es nicht von irgendeinem anderen Menschen zuvor verstanden. Der letzte dieser Verstehenden ist der Verfasser: er hat aber unend-

---

när, er sei „von der Gottheit geleitet worden"). Kern, Rel. der Griechen, 2, 129; Nock, Conversion, 136. — Vgl. auch die *militia Christi* im frühen Christentum und was Ernest Psichari vom Soldaten sagt: „Unter allen Menschen hat er den Soldaten ausersehen, damit die Würde und Dienstbarkeit des Soldaten auf Erden das Abbild seien der Würde und Dienstbarkeit des Christen." (Le voyage du centurion, 1931, 179.)

[1] Umgekehrt halten die Primitiven die Eigenschaften, die unsere heutige Mentalität in ihrer Neigung zum Schwund „psychisch" oder „abstrakt" nennt, für konkret. Vgl. A. C. Kruyt, in Tijdschr. K. Ned. Aardr. Gen. 1932, 251 f. - Van der Leeuw, L'homme primitif et la religion.

lich viele Vorgänger. Alle zusammen machen das zeigbare Erlebnis aus (vgl. § 109).

Was wir beabsichtigen, wenn wir jetzt über das „innere Handeln“ reden, ist Folgendes. Jedes Erlebnis kann nach zwei Seiten hin betrachtet werden, nach der Seite seines Ausdrucks, gleichsam nach der Außenseite hin, und nach der Seite seines Eindrucks, gleichsam nach der Innenseite. Wir sagen: *gleichsam*. Denn das Äußere ist immer zugleich das Innere und umgekehrt. Aber unser Schauen kann mehr auf den Ausdruck, auf das Hervortretende, oder es kann mehr auf den Eindruck, auf die inneren Regungen, welche den Ausdruck bewirkten, gerichtet sein. Es kann sich auf das Gebet, aber auch auf die innere Frage, auf den Raum, aber auch auf die Sehnsucht nach einem „Orte“, auf das Ergreifen wie auf das Ergriffen-sein, richten. Selbstverständlich läßt sich die Schau des Inneren nicht von derjenigen des Äußeren trennen; es ist hier wie mit unserem Blickfeld: Ich sehe den Garten, d. h. ich sehe die Blumen vorne im Garten, im Hintergrund die Bäume an der Grenzscheide. Oder: ich richte meinen Blick auf die Bäume, sehe zugleich die Blumen, intendiere aber die Bäume. Die Schau kann sich nie auf Äußeres oder Inneres beschränken; das Gerichtet-sein ist aber jedesmal ein anderes. Es liegt hier eine Analogie oder vielmehr eine Verwandtschaft vor mit der psychologischen Unterscheidung zwischen dem introvertierten und dem extravertierten (bzw. schizoiden und zyklothymen) Typus. Keiner der beiden Typen ist, so lange er sich in den Grenzen des gesunden Geisteslebens zeigt, je ganz ohne den andern. Aber das Gerichtet-sein ist jedesmal ein anderes.

Unser Blick richtet sich jetzt nach innen. Das Äußere bleibt dabei nicht vergessen, sondern immer im Blickfelde. Unsere Blickrichtung ist ein Versuch von der „Welt“, die unser „Befremden“, dann unser „Besorgen“ und „Begehen“ erregte (§ 48), vorzudringen bis zur letzten Einsamkeit, wo der Mensch in weltloser Angst vor Gott steht (Schmalenbach). Ein Versuch — denn wir werden dieses Ziel nie erreichen. Aber auf dem Wege zum Innern wird sich, so hoffen wir, manches zeigen.

3. Das religiöse Erlebnis ist im Geistesleben der Gegenwart fast verrufen, weil man es zu Unrecht auf das „Gefühl“ beschränkt und seinen Wert nach der Intensität dieses Gefühls abgemessen hat. Das Erlebnis wäre demnach eine Bezeichnung

der höchsten Subjektivität; als solche hätte es wenigstens in der Religion, in der das Objekt, wie wir wiederholt konstatierten, zugleich Subjekt ist, keinen Platz. Das Erlebnis ist aber keineswegs bloß Gefühl bzw. religiöses Gefühl. Überhaupt läßt sich — außer in einer überlebten Vermögenspsychologie — ein „Gefühl" nicht abtrennen vom Leben als Ganzheit. Im Gefühl sind immer schon andere Momente mit gegeben: Wille, Vernunft usw. Besser noch vermeiden wir diese ganze Terminologie und reden, mit BINSWANGER, von einem *sozialen* Ich, das vom Subjekt der Umwelt zugekehrt wird, — einem *einsamen* Ich, welches das Subjekt nicht kundgeben will, — einem *gewußten* Ich, das die beiden vorigen Iche umfaßt, — einem *zugänglichen* Ich, das vom Subjekt nicht der Welt zugekehrt wird, um das die Person selbst auch nicht weiß, das wir aber verstehen können, — und einem *verstandenen* Ich, das alle diese Iche zusammen umfaßt (BINSWANGER, Psychologie, 272). Unser Weg geht dann vom sozialen und zugänglichen Ich über das einsame zum Ideal des verstandenen Ichs. Aber ob wir nun die Regungen dieser Iche Gefühle, Akte, Triebe oder sonstwie nennen, jedenfalls ist in jeder Regung das ganze Ich enthalten, das ganze Leben, das durch die Erregung (welche bis zur „Ergriffenheit" gehen kann), zum Erleben wird (BINSWANGER, 244), und somit einzig in seiner Bezogenheit zum Objekt (als *Er*-lebnis) da ist.

Was ein Erlebnis ist, verstehen wir am besten, wenn wir es neben das „Ereignis" stellen. Ereignis und Erlebnis sind dieselbe „Sache", einmal als Tatsache, dann auch als Sinn. Ein Phänomen ist somit immer erlebnisbezogen, denn sonst würde es sich uns nicht sinnhaft zeigen. Aber die äußeren Phänomene haben auch ein tatsächliches, ereignishaftes Element, eine Naturseite, die sich nicht mit verstehen läßt. Ich verstehe den Altar als „Ort, Stätte"; den Stein, aus dem er gemacht, kann ich aber nicht mit verstehen. Das Erlebnis ist idealiter un-tatsächlich, ereignislos. Es ist der Sinn in Reinzüchtung [1]. Ganz erreich-

[1] Das von uns so genannte „Doppelerlebnis der Gestalt" würde hier also idealiter fehlen; daß es nie gänzlich fehlt, macht andererseits das Hinabsteigen in die weltlose Tiefe des Sinnes erst möglich; objektiv bedeutet dies, daß Erlebnis ohne Ereignis-Welt nicht da ist; subjektiv, daß es keinen Sinn gibt, der nicht verstanden würde. Das Verstehen ist nicht eine nachträgliche Aktivität des Forschers, sondern gehört wesenhaft zum Leben selbst; vgl. HEIDEGGER, 164. Oder: „Was der Jüngling von Sais entschleiert, ist Gestalt und nicht Leben." DILTHEY, 7, 195.

bar ist es daher nie. Denn es muß sich immer wieder an und in etwas ausdrücken, an und in etwas, das Ereignischarakter hat. Es kann sich erst zeigen, wenn es sich in der Undurchsichtigkeit des Ereignisses verbirgt. *Denn nur das kann offenbar werden, was verborgen ist.* Aber die Einsamkeit, die wir hier suchen, ist eine Art von Baumgrenze, über die hinaus wir zwar nicht kommen, die uns aber als Norm dahin zieht, wo die Angst vor der ereignishaften „Welt" der gegenstandslosen Angst gewichen ist, wo der reine Sinn zu finden wäre, wenn er überhaupt sich finden ließe, und sich dann als Wahn-sinn zeigen müßte.

4. Das religiöse Erlebnis ist dasjenige Erlebnis, dessen Sinn sich auf das Ganze bezieht. Es läßt sich nie aus dem Augenblick verstehen, sondern immer nur von der Ewigkeit her. Sein Sinn ist ein letzter Sinn, der es mit „letzten Dingen" (§ 88) zu tun hat. Es ist eschatologischer Natur, weist über sich selbst hinaus. Es bedeutet dem Menschen ein Letztes, eine Grenze. Es könnte aber nicht zu dieser Bedeutung gelangen, wenn es nicht ein Erstes, ein Anfang wäre. Sein Sinn wird als ein „ganz anderer" erlebt, sein Wesen als Offenbarung (§§ 86 ff.). Es bleibt also ein Rest, der grundsätzlich nicht verstanden werden kann, der aber von der Religion als die Bedingung alles Verstehens angesehen wird. Das Verstehen wird an der Grenze der Erscheinungswelt von einem Verstanden-Werden abgelöst.

Das religiöse Erlebnis ist aber, wie jedes Erlebnis, und zwar in ganz eminentem Sinne, objektbezogen. „Schon in dem Ausdruck Er-leben klingt etwas von gegenständlicher Gerichtetheit an" [1]. Im religiösen Erlebnis ist diese Gerichtetheit aber vielmehr eine Gegenwart, dann eine Begegnung, dann eine Vereinigung. Und in dieser Gegenwart ist nicht der Erlebende, sondern der Gegenwärtige der Erste; denn er ist der Heilige, der Übermächtige, der die Gewalt hat.

---

[1] Spranger, Einheit der Psychologie, 175. – Vgl. Idem, Lebensformen, 1925, 24: „Dem Akt als einem spontanen sinngebenden Verhalten entspricht als rezeptives oder sinnerfüllendes Verhalten das „Erlebnis".

§ 68. GOTTESMEIDUNG.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, Vrees en Religie, 1920. – W. Baetke, Das Heilige im Germanischen, 1942. – Juliette Boutonnier, L'angoisse, 1945. – R. Caillois, L'homme et le sacré, 1939. – S. Kierkegaard, Begrebet Angest (Samlede Vaerker IV, 1923; deutsch: Der Begriff der Angst, 1923. – B. J. Logre, L'anxiété de Lucrèce, 1946. – A. Mosso, Die Furcht, 1889. – Th. Ribot, La psychologie des sentiments [10], 1917 [1].

1. Oben (§ 4) haben wir gesehen, wie einzelne Gegenstände, Handlungen usw. aus dem Ganzen der Erfahrungswelt „ausgenommen", *tabu* erklärt werden. Diese Ausnahme wird dann zu einer „Herausnahme", die sich uns an Zeiten, Räumen, Personen, Gegenständen, Worten usw. zeigte. Dieses Herausgenommene zusammen bildet den Bereich des *Heiligen*, so wie es sich abhebt von der nicht herausgenommenen, profanen Welt. Wenn die heilige Welt in die profane einbricht, entsteht sozusagen Kurzschluß oder, wie sich die Römer ausdrückten, etwas *in religionem populi Romani venit*. Dann müssen außerordentliche Maßnahmen getroffen werden, vom Sühneopfer bis zur Einführung eines fremden Kults oder zur Ernennung eines Diktators [2]. Dieselbe Geisteshaltung finden wir im zaristischen Rußland bei einer Hungersnot. Eine Frau ist in der Kirche im Altarraum umgefallen. Eine unbestimmte Angst bemächtigt sich der Seelen, aber erst später gibt man darauf acht wie auf eine sehr schlimme Sache. Die schlechten Vorzeichen mehren sich: der Teig für das geweihte Brot geht verloren, man muß die Aussaat ohne geweihtes Brot vornehmen. Man führt das Vieh mit Ikonenbegleitung auf die Weide. Wenn die Trockenheit eintritt, trägt man sogar die Ikonen auf die Felder und hält dort die Messe. Wenn nichts sprießen will und die Armut droht, ruft man die Zauberer herbei und zündet dann eine aus Menschenfett hergestellte Kerze an. Man verzichtet darauf Musik zu machen und entsagt jeder Art von Fröhlichkeit. Die Furcht hält alle Seelen in Bann [3]. — Der Gegensatz heilig-profan hat sich dann immer mehr als grund-

---

[1] Vgl. zum folgenden die Typologie des religiösen Verhaltens bei Frick, Vergl. Rel.wiss., 34: Herr und Sklave, Vater und Kind, Freund und Freund, Geliebter und Liebender.

[2] Ein typisches Beispiel unter vielen anderen: Titus Livius, VII, 28.

[3] Nik. Leßkow, Das Tal der Tränen (Ges. Werke, 2).

legend herausgestellt. Ihm entspricht nach der Innenseite, nach der Seite des Erlebnisses, die Scheu, von MARETT mit dem schönen englischen Ausdruck *awe* genannt, von MURRAY der griechischen *αἰδώς* verglichen[1]. Diese Scheu zeigte sich ihrerseits als ambivalent, das *fascinans* wie das *tremendum* enthaltend (OTTO). Man fürchtet das Heilige, und man liebt es. Man sucht ihm zu entgehen, und man sucht es auf. In der *Furcht*, die wir jetzt untersuchen, werden wir daher nicht bloß die Meidung finden, sondern in und an der Meidung immer zugleich das Hingezogenwerden. „Halb zog sie ihn, halb sank er hin."

2. Unter „Furcht" verstehen wir nicht das rationelle, in einer konkreten Gefahr begründete Erschrecken oder Verzagtsein (vgl. zum Folgenden HEIDEGGER, 140 ff., 184 ff.). Das hat mit der Religion wesenhaft nichts zu tun. Vielmehr wollen wir unter Furcht hier ausschließlich dasjenige Erlebnis verstehen, das KIERKEGAARD „Angst" nennt und das wir als *primäre Furcht* von der zuerst genannten, *sekundären* unterscheiden (RIBOT). Diese primäre Furcht ist nicht in einem rationalen Sachverhalt begründet; sie ist vor jeder Erfahrung da. Die Furcht ist ein „Modus der Befindlichkeit". „Die Umsicht sieht das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist. Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-Seins, die „Furchtsamkeit", hat die Welt schon daraufhin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbares nahen kann." Aber: „Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-Sein selbst" (HEIDEGGER, 141, 187). Die Angst des Kindes vor dem Hund, von dem es nichts weiß, die Angst des Knaben vor dem Gebiet des Geschlechtlichen, eben weil er nichts davon weiß, die unbestimmte Angst, die uns in der Einsamkeit, auf der Heide, im Walde überfallen kann, und die nachzittert in manchen Sagen und Märchen, das Grauen im Dunkeln, — das alles ist Furcht im religiösen Sinne. Um es einmal drastisch zu sagen: sekundär fürchte ich mich vor dem Auto, das mich zu überfahren droht; primär fürchte ich mich vor der autolosen Welt der Steppe; sekundär ängstige ich mich beim Gedanken an einen Überfall im Walde; primär ängstige ich mich im Gefühl der Unheimlichkeit des Waldes und würde sogar die Erscheinung der Räuber mit Freuden begrüßen. Die hier gemeinte

[1] G. Murray, Rise of the greek epic, 104, 109 f.

Furcht ist nicht eine lästige Störung, wie die sekundäre Furcht, die überwunden werden soll. Sie hat positiven Wert und ist der Religion nahe verwandt, wie das der griechische Ausdruck *δεισιδαιμονία* und vor allem der jüdische „Furcht Gottes" zeigen. In letzterem lebt, wie sehr sich der alttestamentliche Begriff im Lauf der Zeiten mit ethischem Gehalt gefüllt haben mag, noch immer etwas fort von der instinktiven, irrationalen Furcht, die im Alten Testament selbst bisweilen sich ganz unverhüllt zeigt; so in dem „Schrecken Jahves", der vor Israel hergeht [1]. Die Vision des Propheten Jesaja ist der gewaltigste Ausdruck dieser Furcht; gerade die Ambivalenz zeigt sich hier sehr deutlich, indem die Scheu zum Sündenbewußtsein, der Schrekken zur Anbetung wird [2]. Und auch im Neuen Testament, wo es sich um die Erscheinung Jesu handelt, ist nicht nur das Staunen, sondern auch die Furcht noch da; so in der wunderbaren Schilderung Markus 10, 32, wo der Herr auf dem Wege nach Jerusalem ist und die Jünger ihm folgen, sich entsetzend und sich fürchtend. Dann an der tiefschürfenden Stelle, wo Petrus Jesu zu Füßen fällt: „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch. Denn es war ihn ein Schrecken angekommen, ihn und alle, die mit ihm waren, über diesen Fischzug, den sie miteinander getan hatten" [3]. Das primitive Staunen, dann die Furcht, über das Außerordentliche, Wunderbare zeigt sich hier im Zentrum des religiösen Erlebnisses, wo es seine ambivalente Seite als Anbetung herauskehrt.

Es scheint also, als hätte der alte Spruch: *primus in orbe deos fecit timor* durchaus recht [4]. Ein Schamane der Eskimo sagt, als er den praktischen Charakter seiner Religion ausdrücken will: „Wir glauben nicht, wir haben Angst" (Lévy-Bruhl, Nature, XX). Aber diese Angst, die wir immer schon als das Urerlebnis der Religion kennenlernten, ist nicht nur sklavische Furcht,

[1] Ex. 23, 27; vgl. Jes. 8, 13: „Lasset Jahve eure Furcht und euren Schrecken sein."

[2] Jes. 6. Die Hymne, die man in der Synagoge am Jom Kippur singt, fängt an: „Du bist schrecklich", Schubert-Christaller, Gottesdienst der Synagoge, 76.

[3] Luk. 5, 8 f.

[4] Statius, Theb. III, 661. Die berühmte Stelle bei Goethe über die Ehrfurcht, die zuerst aus der Furcht entsteht, dürfte jedem religiösen Gefühl zugrunde liegen (Wilhelm Meisters Wanderjahre, 2, 1).

noch weniger ein mattes Verzagen[1]. Sie ist eben ambivalent, ein Mittelding zwischen Abgestoßen- und Angezogenwerden. KIERKEGAARD hat, lange vor Freud und der Tiefenpsychologie, über dieses Urerlebnis wohl das Tiefste gesagt. Die Angst, die er meint, ist eine Angst vor dem Nichts. Die unbeschränkte Möglichkeit des ungeformten Lebensgefühls verursacht den „Schwindel der Freiheit". Angst ist also nicht Schuldbewußtsein, vielmehr ist sie dafür die Bedingung. Sie selbst aber ist Unschuld; „das ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, daß sie zu gleicher Zeit Angst ist", ein Schwanken zwischen Hinzueilen und Fortlaufen, Hangen und Bangen, Furcht und Liebe. Die Entwicklung des Jugendlichen in der Pubertätszeit zeigt diese Angst vor dem Nichts am deutlichsten; manche Neurosen bieten Beispiele. Aber das sind Extreme eines allgemein-menschlichen Erlebnisses, das in der Todesstunde, wo das Nichts uns anstarrt, aller Menschen wartet (MARETT, Faith, Hope and charity, 41: „Parent of all fears is the fear of death")[2].

Mit Unlustgefühlen, wie eine ältere Psychologie es wollte, hat diese Angst nichts zu tun. Im Gegenteil, sie ist genau so oft mit Lust- wie mit Unlustgefühlen verbunden. Man liebt seine Angst, man wird von ihr fasziniert, wie derjenige, der lange ins Wasser schaut, vom Grauen der Vernichtung im Wasser, wie Goethes Fischer vom Wasserweib. Diese Angst kann sich nahezu völlig in Schrecken auflösen (ein beträchtlicher Teil der Furcht vor Dämonen und Geistern bleibt bei diesem Schrecken stehen); sie kann aber auch die ganze Skala menschlicher Gefühle durchlaufen, vom Schrecken über Grauen, Scheu, Ehrfurcht, Distanzgefühl, zu Vertrauen und Liebe. In der Liebe ist immer etwas vom Grausen, im Grausen immer etwas von der Liebe. Die Angst selber aber ist nicht ein beliebiges Gefühl, sondern das von der unbeschränkten Möglichkeit geweckte Urerlebnis, das aller Religion wie dem Leben jenseits vom bloß Gegebenen überhaupt, zugrunde liegt. Diese Angst deutet die Spannung des Macht-

---

[1] Schon der alte Varro machte einen Unterschied: „(dicit) a *superstitioso timeri* deos, a *religioso* autem tantum *vereri* ut parentes, non ut hostes; bei *Augustin*, de civ. Dei, 6, 9.

[2] Alle Furcht „entspringt aus der dahinterstehenden Todesangst". Jaspers, Philosophie, 2, 265. – Die Furcht erreicht ihre höchste Stärke da, wo das Leben selbst an seinen Grenzen anlangt: im Augenblick der Geburt, beim Geschlechtsverkehr und vor dem Tode.

Mensch-Verhältnisses an. Sie ist eine „sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie“ (KIERKEGAARD). In der Furcht ist immer ein, wenn auch noch so schwaches Element der Liebe, in der Liebe ein, wenn auch noch so verfeinertes Element des Schreckens. Es gibt keine religiösen Vorstellungen, in denen die Scheu, die dem Urerlebnis der Angst entspricht, völlig fehlte [1]. Nur so ist zu verstehen, daß Gott fürchten, Ihn lieben und Ihm dienen als verwandte Begriffe auftreten [2]. Wir wissen es ja alle, daß wir unsere Ängste nicht nur hassen, sondern auch (heimlich) lieben. Das religiöse Moment in der Scheu aber ist gegeben mit ihrer Unerklärlichkeit und Unzurückführbarkeit einerseits, mit ihrer sich auf die Totalität des Lebens erstreckenden Unbeschränktheit (alles ist möglich, d. h. ich stehe vor dem Nichts) andererseits (§ 67).

3. Die Angst ist die Bedingung des Erlebnisses der *Schuld*. Davon werden wir noch reden (§ 78). Aber schon hier ist deutlich, daß die Spannung der ambivalenten Angst einen Riß im Innern des Menschen verursacht. Sie stellt ihn sich selbst gegenüber, zerteilt ihn gleichsam in zwei Iche, deren eines der schrecklich-süßen Forderung des Heiligen Folge leisten will, deren anderes sich ihm zu entziehen strebt. Das eine Ich will sich dem Heiligen fügen, sei dieses Sich-fügen ein Fliehen oder ein Herbeieilen. Das andere Ich versucht das Leben über die unendliche Möglichkeit zu stellen, die nagende Angst zu überleben, die Forderung zu überhören. Das erste Ich können wir, wenn wir diesen Ausdruck seinem ursprünglichen Sinne nach und nicht im Zusammenhang der sog. autonomen Sittlichkeit anwenden, *Gewissen* nennen. Der Ausdruck *Gewissen*, *conscientia*, *συνείδησις*, setzt eine Spaltung des Ichs voraus. Er geht nicht auf eine theoretisch-ethische, sondern auf eine mythisch-religiöse Vorstellung zurück, derzufolge das Seelenleben sich selbst gleichsam

[1] Vgl. SÖDERBLOM, Gottesglaube; ähnlich bei RIBOT, der das *primus in orbe* nur gelten lassen will, wenn in der Abstoßung ein Moment der Anziehung erkannt wird; bei MARETT, der in den *timor* die Gefühle der Verwunderung, Bewunderung, Interesse, Ehrfurcht und Liebe einschließt; bei GRÖNBECH II, 77, der die Furcht als Urgefühl der Religion nur dann anerkennt, wenn damit sowohl „ausgelassene Lustigkeit, wie Verzweiflung“ gemeint wird. (MARETT sagt jetzt, Faith, hope and charity, 22, daß die Furcht in der Hoffnung gegründet ist: „Hoffnung ist wichtiger als Furcht, wir fürchten uns, weil wir hoffen, nicht umgekehrt“, 40. Das ist schließlich nichts als eine andere Art die Ambivalenz zu unterstreichen.).

[2] Deut. 10, 12.

fremd gegenübersteht. Es ist mein Gewissen, das mir etwas sagt; es könnte mir aber nichts sagen, wenn es ich selbst wäre. Es ist also ein *fremdes* Wesen, eine Art Dämon in mir [1]. Ein Betschuane wurde gefragt, ob er ein Gewissen besitze. Ja, sagte er, wir alle haben eins. Und was macht es? Es verhält sich ruhig, solange wir gut sind, und quält uns, wenn wir sündigen (WESTERMARCK I, 104). Daraus geht hervor, daß die innere Stimme, der inwendige Richter, meistens verneint und selten oder nie bestätigt, was wir ja, trotz mancher Ethik, auch aus unserer eigenen Erfahrung und was sogar unsere Kinder schon wissen. Das Mitwissen ruft dem Wissen, das Mit-Ich dem Ich zu, daß man vor dem Heiligen etwas vornehmen soll und nicht darüber hinweg leben darf. Das berühmteste Beispiel ist hier das *Daimonion* des Sokrates, das die Ethik nur deshalb manchmal nicht mit dem Gewissen identifizieren will, weil sie vom Gewissen eine zu sachliche und zu sittliche Auffassung hat. Das *Daimonion,* diese „Rache des Irrationalen" am Rationalisten Sokrates, wie Joël sagt [2], äußert sich bekanntlich auch negativ. „Diese Stimme, die aus unbekannten Tiefen emportaucht, erscheint als etwas Fremdes, dem Ich nicht Zugehöriges, und zwar gerade, wenn sie, um etwas zu hindern, entgegentritt. Denn wo sie positiv wirkt, *currentem instigans,* wird sie von dem Bewußtsein übertönt und nicht als etwas Besonderes bemerkt" [3]. Das Fremde, das Heilige vertretend, scheint sie ein Gott zu sein. Schon die alten Ägypter nannten das Gewissen, für das sie das Herz ansahen, den Gott in uns. Intef verrichtet alle seine guten Taten unter der Führung seines Herzens: „Ich war vortrefflich durch das, was es mich tun hieß, ich war ausgezeichnet unter seiner Leitung; die Leute sagen: es ist ein Gottesspruch, der in jedem Körper ist" [4]. Und Paheri: „Ich kannte den Gott, der in den Menschen wohnt, ich erkannte ihn, ich unterschied diesen Weg von jenem usw." [5]; es folgt eine Versicherung der Ehrlichkeit. Nun kann man, mit

---

[1] Vgl. A. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, 1896, 179 f.

[2] K. Joël, Geschichte der antiken Philosophie I, 1921, 816 f.

[3] M. P. Nilsson, Götter und Psychologie bei Homer (AR 22, 1923/24, 380). — Vgl. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [14], 1950, 83. – Id., Präludien I [6], 1919, 77 f.

[4] Sethe, Urkunden IV, 974.

[5] Urk. IV, 119. — Vgl. Urk. IV, 117. – Ad. Erman, Die ägyptische Religion [2], 1909, 123.

Nietzsche-Freud die „Fremdheit“ der zur Meidung mahnenden Stimme einem Infantilismus zuschreiben: „nicht die Stimme Gottes in der Brust des Menschen, sondern die Stimme einiger Menschen im Menschen“ [1]. Man kann der ägyptischen Benennung den Vorzug geben. Darüber hat die Phänomenologie nicht zu entscheiden. Aber soviel ist sicher, daß sich hier ein Riß zeigt, der die menschliche Persönlichkeit spaltet. Das Ich, das einfach weiterleben will, wird vom anderen dreinredenden Ich zur Meidung gezwungen. „Meidung“ bedeutet dann soviel wie Observanz, *religio*, sie kann zur Flucht, sie kann aber auch zur leidenschaftlichen Suche werden. Aber in beiden zeigt sich die „Meidung“ darin, daß die Distanz mit Angst erkannt wird. Lebt der Mensch trotz seines Gewissens einfach weiter, so wird es ihn quälen, selbst dann, wenn er nicht das Bewußtsein eines Verfehlens hat. „Die Psychoanalyse bestätigt hier, was die Frommen zu sagen pflegen, wir seien alle arge Sünder“ (Freud, Totem und Tabu, 66) [2]. Die Bestätigung, obwohl sie etwas spät kommt, soll trotzdem willkommen sein. — Andererseits gibt die Beobachtung der inneren als fremd bzw. als göttlich empfundenen Stimme dem Benehmen des Menschen eine Festigkeit und Ruhe, deren große Beispiele wir sehen im Schluß von Sokrates' Apologie und in Luthers Worten zu Worms, daß „wider das Gewissen zu handeln weder sicher noch geraten ist“.

4. Dem von der Angst, dann von der Scheu Ergriffenen, zur Meidung Gezwungenen stehen verschiedene Wege offen, abgesehen von dem leichtesten Weg des Darüber-hinweg-lebens, von dem schon die Rede war. Der *erste Weg* ist derjenige der Überhebung, des selbstherrlichen Ergreifens der Macht. In zahllosen magischen Gepflogenheiten lernten wir diese Geisteshaltung schon kennen. Ihren Hintergrund in der Abkehr von der Welt, die nur scheinbar erobert, in Wirklichkeit aber aufgegeben wird, werden wir noch schildern (§ 83). Das Erlebnis, das diese Geisteshaltung begleitet, ist ein manchmal fast ausgelassener Übermut. Rein magisch finden wir diesen z. B. in der indischen Vorstellung, daß das *tapas* (die Wärme) der asketischen Pflichterfüllung den Sitz des großen Himmelgottes heiß macht [3]. Da wird die

---

[1] Menschliches Allzumenschliches II, 204.
[2] Vgl. O. Pfister, Die psychanalytische Methode, 1913, 87 ff.
[3] Z. B. Lüders, Buddhistische Märchen, Nr. 53.

Angst überwunden in einer gewaltigen Kraftprobe, die den Göttern auf ihren Sitzen heiß macht. Eine Titanenstimmung kann dieses Erlebnis färben. Der Typus im Mythus ist Herakles, der Helios bedroht, schrecklich vor den Thron des Hades tritt, dem gewaltigen Herrscher Furcht einjagt und sich selbst die Göttlichkeit holt. Im Märchen ist er der starke Hans, der den Teufel verprügelt, und der auszieht, ohne Erfolg, das Fürchten zu lernen. Es ist ein übermütiges Verabschieden der Scheu, das die Griechen *ὕβρις* nannten, und das sie als die große Sünde betrachteten, obwohl sie nie davon lassen konnten. Sich dem Gotte ähnlich machen, den Gott nicht achten, das ist Hybris. Man läßt das Menschliche hinter sich: Aias bringt den Zorn der Gottheit über sich, *οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονῶν* [1]. Die ekstatische Gottähnlichkeit der Bakchen wird als *ὕβρισμα βακχῶν* bezeichnet [2]. — Dieser Titanismus ist keineswegs dasselbe wie das über die Macht hinüberleben, das nicht Achten des Heiligen, das wir kennen lernten. Im Gegenteil: die Macht wird erkannt und dann befeindet bis zur Mißachtung. Der Mensch wendet sich von der ihm Angst machenden Macht zu sich selbst, zur eigenen Mächtigkeit, in der Meinung, daß ihm bei seiner eigenen Gottähnlichkeit nicht bange werden wird. Goethe hat übrigens für die Religion der Hybris den schönsten Ausdruck (und die schärfste Kritik!) gefunden; *Prometheus:*

> Hier sitz ich,
> Forme Menschen
> Nach meinem Bilde:
> Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
> Zu leiden, zu weinen,
> Zu genießen und zu freuen sich;
> Und dein nicht zu achten,
> Wie ich!

Und *Schwager Kronos:*

> Daß der Orkus vernehme: wir kommen,
> Drunten von ihren Sitzen
> Sich die Gewaltigen lüften [3].

Das ist Heracles redivivus! — Sehr schön ist diese heroische Überwindung der Angst, gerade in bezug auf das Gewissen, dargestellt in Ibsens *Baumeister Solneß*. Die Forderung Hildes

[1] Sophokles, Aiax, 776 f. [2] Euripides, Bakchai, 779.
[3] Ursprüngliche Fassung.

an den Baumeister, sich ein „robustes Gewissen" anzuschaffen, ist die reine Hybris. Der Baumeister versucht's und — auch hier steht die Kritik hart neben der Forderung — stürzt vom Turm, den er gebaut. Ein Turm wurde ja auch zum klassischen Bilde für und zum warnenden Exempel wider diesen Heroismus: der Turm zu Babel.

An zweiter Stelle steht dem Menschen wider die Angst die *Gewöhnung* zur Verfügung. Das Befremden bzw. die Sorge kann zur Bemächtigung führen, aber auch zur Gewöhnung, es sei an das Bemächtigte, oder an die Unmöglichkeit der Bemächtigung. Das Kind staunt über einen Gegenstand in seiner Umgebung, es greift darnach und gewöhnt sich entweder an das Ding in seinem Besitz oder an den Umstand, daß es das Ding nicht besitzen kann. Der Mensch macht aus seinem Verhalten zur Macht eine Gewöhnung, die sich festsetzt in den mancherlei Riten und Bräuchen, die wir kennen lernten, die aber auch ein inneres Verhalten darstellt. Es ist die *justitia adversus deos* [1], in welcher Cicero das Wesen der Frömmigkeit fand, das rechte Verhalten, das die dem Menschen gesetzten Maße nicht übersteigt, und ein festes Benehmen sowohl den Möglichkeiten als den Unmöglichkeiten gegenüber einschließt. Der *justus* ist der Mensch, dessen Betragen richtig ist [2]. Die Römer legten großen Nachdruck auf das praktische Verhalten; die Griechen taten dasselbe, äußerten sich aber, ihrer Art gemäß, freier über das damit verbundene Erlebnis. Es ist die Geistesverfassung, die, als das Gegenteil der Hybris, so viele griechische Gedanken über Gott und Welt durchzieht, die *σωφροσύνη*. Die Zauberer sind *ὀλοόφρονες*, sie haben verderbliche Gedanken; wer **σαο-φρων* ist, hat rettende, heilsame Gedanken. Die Stimmung der *Sophrosyne* ist verwandt mit der apollinischen Seelenruhe des delphischen Gottes, mit dem *μηδὲν ἄγαν* [3] (VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 87 ff.). Sie ist ein geschätztes Gut, eine Art Meeresstille der Seele, was nicht verhindert, daß sie von den tieferen Geistern der dionysischen Ekstase gegenüber gering geachtet wird, und daß ein Dichter, wie Euripides, ihre Verherrlichung

[1] Cicero, De deorum Natura I, 41.

[2] Vgl. Cicero, De deorum natura II, 4, 10; vgl. die Formel des Fetialen über den *hostis*, der als solcher *injustus* ist: „Illum injustum esse neque jus persolvere."

[3] Vgl. Murray, Rise of the Greek Epic, 48. - Samter, Religion der Griechen, 74.

als Philisterweisheit dem Kleinbürger und Banausen in den Mund legt [1]. Und kein Geringerer als Plato erhebt in seinem berühmten Lobgesang auf die μανία das μαίνεσθαι auf Kosten des σωφρονεῖν [2]. — Die Gewöhnung ist dem Ganz Andern gegenüber immer ein törichtes Ding; als das Pferd sich drei Tage an das Nicht-mehr-essen gewöhnt hatte, war es tot; wenn der Mensch das Befremden verloren hat, ist er so gut wie tot. In der Angst kann man selig sein oder sich verdammt wissen; in der behäbigen Ruhe dessen, der das Staunen verlernt hat, gibt es weder Seligkeit noch Verdammnis.

Der dritte Weg aus der Angst ist der *Glaube* (§ 81). Die Angst, sagt wiederum Kierkegaard, umgibt den Durchbruchspunkt des Geistes, sowohl beim Fall, wie bei der Erlösung. Jeder Versuch, das Befremden, die Sorge zu umgehen, wird eingestellt. Die Schrecklichkeit der Macht wird nicht nur rückhaltlos anerkannt, sondern als Teil eigensten Existierens erlebt. Dieses Erlebnis wird ausgedrückt in dem Passus aus Luthers Predigt über Exodus 20, 1, den Otto anführt: „Denn das vermag kein Mensch auf Erden zu lassen: wenn er recht an Gott gedenket, so erschricket ihm das Herz im Leibe und liefe wohl zur Welt aus [3]." Es lebt im 6. Kapitel des Jesaja, im Buche Hiob, in den babylonischen Bußpsalmen, in der ganzen Grausigkeit indischen Gotterlebens in der *Bhagavad-gita* [4]. Dann aber findet die Angst ihr Ende in Gott, von dem sie ausgegangen. „Die Mütter sagen uns nicht, wo wir sind, sie lassen uns ganz allein; wo die Ängste enden und Gott beginnt, mögen wir vielleicht auch sein" [5]. Oder: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibt die Furcht aus; denn die Furcht hat Pein" [6]. Oder aber: „Das ist die vollkommene Furcht, die aus der Liebe geboren wird und die gewöhnliche Furcht verjagt" [7].

---

[1] Euripides, Medea, z. B. 1078 ff. - Bakchai, 1150 ff.
[2] Phaedrus, c. 22.
[3] Vgl. Calvin, Institutio I, 1, 3.
[4] Vor allem 11, 15 ff., Übers. von L. von Schroeder (1919), 52 f.
[5] Rainer Maria Rilke, bei P. Zech, Rainer Maria Rilke, 1930, 64.
[6] 1. Joh. 4, 18.
[7] Abbas Dorotheus, bei Nik. von Arseniew, Religiöse Besinnung, 1, 1928, 109.

§ 69. GOTTESKNECHTSCHAFT.

1. Der Gegenpol der titanischen Widersetzlichkeit, verschieden auch von der Gewöhnung, die wir im letzten Paragraphen kennenlernten, ist die *Gottesknechtschaft*, das rückhaltlos sich Beugen unter die Gewalt der Macht. Der Mensch, der sich von den Mächten abhängig weiß und im religiösen Akt dieser Abhängigkeit eine Gestalt geben muß, hat sich hier die Knechtsgestalt erwählt, die vorbehaltlose Anerkennung dieser Abhängigkeit. Die körperliche Haltung dieser Anerkennung ist die *προσκύνησις* (הִשְׁתַּחֲוָה), das sich auf die Erde Werfen. Der Mensch erniedrigt sich vor der Macht. Gott ist der *Herr*, nicht bloß der Erde, wie die semitischen *baalim*, sondern auch derer, die darauf wohnen und die seine Sklaven sind. Er ist der König, dem das Land zu eigen gehört, und dem alle Menschen dienen müssen. Der irdische König in seiner Göttlichkeit ist nicht das Prototyp dieses „Herren" Gott, sondern sein Schatten oder sein Sohn (§§ 13, 25). Der Hebräer nennt sich den Sklaven seines Gottes, den Sohn von dessen Sklavin [1]. Im Neuen Testament kehrt die Bezeichnung in bezug auf Christus wieder: *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* [2]. Die Knechtschaft kann sklavisch gemeint, kann aber auch der Ausdruck der *awe* dem Heiligen gegenüber sein. So an sehr vielen Stellen schon des Alten Testaments. In diesem Geiste der Gottesknechtschaft sagt Abraham zu Gott: „Ach, Herr! ich habe mich unterfangen, zu dir zu reden, obschon ich Erd' und Asche bin" [3]. Die sklavische Erniedrigung kann auf der anderen Seite auch dazu dienen, das Selbstgefühl, ein Knecht eines solchen Herren zu sein, übermäßig zu erhöhen [4], wie denn das Dienen mit dem Hintergedanken, desto besser herrschen zu können, im Seelenleben immer wieder an den Tag tritt.

2. Die Bezeichnung „Knecht Gottes" enthält nicht nur die völlige Unterwerfung, sondern auch die Bereitschaft zum Dienst (§ 53), den *Gehorsam*. Die Knechtschaft grenzt hier an die *Nachfolge* Gottes, von welcher besonders die Rede sein wird (§ 73). Der Gehorsam ist das Hören des entscheidenden Wortes Gottes.

---

[1] Ps. 116, 16. [2] Phil. 1, 1; vgl. Tit. 1, 1.
[3] Gen. 18, 27 (Kautzsch).
[4] Ein gutes Beispiel bei Günther, Jung-Stilling, 93.

Das Leben wird als ein Vollbringen dieses Wortes angesehen; sein Sinn liegt in der Entscheidung. Das zeigt sich sehr schön im Parsismus. Der Gehorsam *(Srausha)* ist dort eines von den heiligen Wesen, die um Ahura Mazda sind. Später gab man *Srausha* als Psychopomp der Seele mit auf dem Wege des Totengerichts, eben der Entscheidung.

Alles Wollen hat ein Gehorchen zur Voraussetzung, „ein Mensch, der will, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, daß es gehorcht“ [1]. Der Wille zur Macht setzt den Gehorsam voraus. Es kann nun der Gehorsam eine Gesinnung des Menschen sein, der sich selbst belauscht. Wir haben dann die Parallele zum monologischen Gebet. Es kann aber auch die Gesinnung sein, die das dialogische Gebet (§ 32) begleitet, das sich Beugen vor dem in das Leben eingreifenden Worte des ganz Andern. Hier wird die Macht gefunden in einer freiwilligen Machtlosigkeit, die aber nicht Schwäche ist, auch nicht Feindschaft gegen das Leben, sondern die einfache Erkenntnis der Gültigkeit des vernommenen Wortes. In diesem Sinne wird von Jesus Christus gesagt, daß er „Gehorsam gelernt hat an seinem Leiden“. In diesem Sinne ist er auch die Erfüllung desjenigen Knechtschaftsideals, das im israelitischen Prophetismus galt: „Verachtet und von Menschen verlassen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit .... Gemißhandelt ward er, und er beugte sich willig und tat seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtung geführt wird, und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt.“ „Durch sein Leiden bringt mein Knecht (sagt Gott) Vielen Gerechtigkeit ... Darum geb ich ihm unter den Vielen ein Erbe, ... dafür daß er seine Seele zum Tode ausgoß und zu den Missetätern sich zählen ließ, während er die Sünde der Vielen trug und für ihre Missetat der Mittler war“ [2] (vgl. § 13).

§ 70. GOTTESBUNDSCHAFT.

G. van der Leeuw, De verhouding van God en mensch vroeger en nu [2], 1942.

So wie es möglich ist, daß Menschen sich zu einem Bunde vereinigen und zusammen das heilige Gemeine finden (§§ 33 ff.), so

[1] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (Kröner), 26.
[2] Jes. 53 (Kautzsch).

ist es auch möglich, daß sie einen Bund mit der Macht, mit der Gottheit schließen. Es werden sozusagen gewisse Regeln festgesetzt, nach welchen das Spiel zwischen Gott und Mensch gespielt werden muß [1]. Mensch und Macht beide verpflichten sich zu einem bestimmten Benehmen. Es soll „Frieden" zwischen ihnen herrschen. Dieser „Friede" ist eine Art Gleichgewicht, das ebenso von den Mächten wie von den Menschen aufrechterhalten werden muß. Die verschiedenartigsten heiligen Handlungen, vom Gebet bis zum Opfer, vom rituellen Tanz bis zu den geistigen Exerzitien zielen alle nur darauf ab, dieses Gleichgewicht herzustellen oder wiederherzustellen. Das ganze Leben beruht also auf dem Bündnis zwischen den Mächten und den Menschen. Pedersen glaubt mit Recht, daß *berît* und *šâlôm* bei den Hebräern nur zwei Ausdrücke sind, die dasselbe bezeichnen, nämlich das Seelenleben in der Gemeinschaft; so verstanden liegen „Bund" und „Friede" dem Gefühl zugrunde, das wir mit „Liebe" übersetzen, das aber nur das Geschlechtsbewußtsein in der Sicherheit des Pakts ist [2] (VAN DER LEEUW, Verhouding). — Im alten Rom beruhte das ganze Leben der Volksgemeinschaft auf einem Pakt, der *pax deorum*. Dieser „Frieden" ist ein gesetzlich eingegangener Bund, der mit verschiedenen Mitteln aufrechterhalten wird. Es ist ein Zeichen, daß die *pax* beeinträchtigt ist, wenn Kalamitäten über das Volk hereinbrechen, wenn *portenta* geschehen usw. Durch Opfer, Gebet, Erfüllung der Gelübde, Reinigungen, gewissenhaftes Nachspüren der „Gelegenheit" und achten auf „Ungelegenheiten" wird die *pax* gewahrt, der *status quo* gesichert. Von Vertrauen auf die Gottheit ist dabei keine Rede; der Römer glaubt nur, daß die rechten Worte und Handlungen die Mächte sicher bestimmen. Tun sie das nicht, so hat man eben die unrechten Begehungen angewandt; man korrigiert sie oder versucht neue Mittel, ein großes Göttermahl z. B.: *pacis deum exposcendae causa tertio tum post conditam urbem lectisternium fuit* [3]. Die *pax* fordert ein „gewissenhaftes Achtgeben" auf die göttlichen Gewalten

---

[1] Der Vergleich hat nichts Herabsetzendes, denn es gibt kaum Ernsteres im Leben als das Spiel, vor allem das Kinderspiel; vgl. Nietzsche: „Reife des Mannes; d. h. den Ernst wiedergefunden haben, den man als Kind hatte, beim Spiel"; Jenseits von Gut und Böse (Körner), 81.

[2] Pedersen, Israel, 238 f. Levit., 19, 18.

[3] Livius VII, 2.

(pietas) [1]. Zu vergleichen ist der germanische Begriff des „Friedens“ (GRÖNBECH I, 20 ff.).

Aus dem Alten Testament kann man noch ersehen, wie der Bund mit Gott hervorgeht aus dem Bund der Menschen und damit ursprünglich eins ist [2]. Der Mensch schließt einen Pakt mit dem Herrn *(baal)* der bebauten Erde *(adama)*, der ihm Fruchtbarkeit der Felder, Wohlstand des Viehs, besonders aber auch den Sieg in der Schlacht garantiert [3]. Der Bund zwischen Menschen wird auf heiligem Platze, vor dem Angesichte der Götter, geschlossen. Eine gemeinsame Mahlzeit (בְּרִית bedeutet vielleicht Essen) ist der Bundesritus, zu dem auch Gaben gehören (§ 50) [4]. Der Bund schafft Frieden, šâlôm. — Dann aber kommt der Gedanke eines Bundes zwischen Jahve und dem Volke auf. Das Merkwürdige, typisch Israelitische dabei ist, daß Jahve selbst den Bund schließt. Es ist die Rede von einem Bund mit Noah und einem solchen mit Abraham, dann mit dem ganzen Volke, dessen Mittler Moses ist. Der Bund fordert vom Menschen Gehorsam den göttlichen Geboten gegenüber (Bundestafeln, Bundesbuch); Gott gibt seinerseits die Zusage der Eroberung des gelobten Landes und des Sieges über die Feinde. Hier liegt der Ursprung der religiösen Moral: der Mensch muß den Geboten Gottes gehorchen, um den Pakt aufrechtzuerhalten, aber auch Gott muß seinerseits das tun, was ihm obliegt. Der Ritus ist auch hier das Opfer oder die Zerteilung der Opfertiere [5]; als Bundeszeichen wird die Beschneidung angesehen.

Wie wir schon bemerkten (§ 50), ist der Kontrakt nicht eine bloß rationelle oder gar nützliche Sache; der Bund, so wie er in Israel aufgefaßt wurde, ist aber noch etwas anderes. Hier stellt sich das Problem des Hiob. Hiob wirft Gott vor, er habe die richtigen Taten unterlassen, während er, Hiob, stets den Pakt erfüllt habe und folglich „gerecht“ sei. Am Ende aber bricht Gott

---

[1] Fowler, Religious Experience, 431; vgl. 169 ff., 261. — Vgl. H. Wagenvoort, Pietas, 1924.

[2] Vgl. zum Folgenden Pedersen, Israel 201 ff.

[3] Ed. Lehmann, in CHANT.[4], I, 64. A. Causse, La réforme deutéronomique (Rev. d'hist. et philos. relig., 1933, I), 21 f.

[4] Der Pakt wird mit dem Blut des Opfers gestiftet, Exod. 24, 8. Buber, Königtum, 111 ff.

[5] Gen. 15. — Andere Beispiele der Bundesidee, u. a. aus Japan, s. F. B. Jevons, The idea of God in early religions, 1913, 92 ff.

mit Heftigkeit das Gleichgewicht und die All-Genügsamkeit Gottes offenbart sich Hiob, so daß er sich mit dem Anschauen Gottes zufrieden gibt. Es muß jedoch hinzugesetzt werden, daß diese beseligende Obergewalt Gottes im ursprünglichen Pakt schon mit eingeschlossen war, wo die Stellung des überlegenen Partners mit dem Wortstamm *mlk,* König, bezeichnet wird"[1]. Vertrauen auf das Wort Gottes einerseits, Gehorsam seinen Geboten gegenüber andererseits wurden immer kräftiger, innerlicher erlebt. Der Bund streift hier an das Freundschaftsverhältnis, von dem wir noch reden werden (§ 71). Der Bund steht fest in Jahves *Treue* gegründet für ewige Zeiten: „Er gedenkt ewig seines Bundes, des Wortes, das er verordnet hat, auf tausend Geschlechter, des Bundes, den er mit Abraham geschlossen, und seines Schwurs an Isaak. Und er stellte ihn für Jakob als eine Satzung hin, als einen ewig gültigen Bund für Israel, — indem er sprach: Dir will ich das Land Kanaan verleihen als euer erbliches Besitztum"[2]. Die Differenz mit dem ersten Bundesgedanken wird klar empfunden, und man unterscheidet einen „neuen" Bund vom „alten", einen neuen Bund, der zunächst eschatologische Bedeutung hat: „Ich will an meinen Bund gedenken, den ich mit dir in den Tagen deiner Jugend schloß, und will einen ewigen Bund mit dir errichten"[3]. Als Vermittler dieser erneuten Erlösung stellt Deuterojesaja den Knecht Jahves, den Gehorsamen, dar[4]. Jeremia aber stellt neben die unendliche Breite die unendliche Tiefe im Erlebnis: der neue Bund besteht darin, sagt Jahve: „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz, und so will ich ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein"[5]. Damit ist der Sinn des alten und des neuen Bundes klar gezeigt und die neutestamentliche Wendung möglich gemacht; der Mensch tritt ganz zurück, und der Bund bedeutet nur noch die heilsgeschichtliche Tat Gottes, seine Treue nur noch seine Gnade.

---

[1] Buber, Königtum, 119; VAN DER LEEUW, Verhouding, passim.
[2] Ps. 105, 8 ff. (Kautzsch).
[3] Hes. 16, 60 (Kautzsch); vgl. Jes. 55, 3; 61, 8; 66, 22.
[4] Jes. 42, 6; 49, 8.
[5] Jer. 31, 33; vgl. 32, 39 f.

§ 71. GOTTESFREUNDSCHAFT.

E. Peterson, Der Gottesfreund (Zeitschr. für Kirchengeschichte 42, N. F. 5). – R. Egenter, Gottesfreundschaft, 1928. – G. van der Leeuw, Vriendschap met God (Med. K. Ned. Akad. v. Wet. Afd. Lett., N. R. 1, 5, 1938).

1. Die im Bunde Zusammengehörigen sind Freunde [1]. Der in den Bund aufgenommene oder selbst den Bund schließende Gott ist Freund. Es kann diese Freundschaft Gottes den Schein einer Gleichheit zwischen Gott und Mensch wecken, und so läßt sich wohl verstehen, daß man in den Religionen mit dem Freundestitel sehr sparsam ist. In den skandinavischen Sagas bedeutet *trúa* Vertrauen, Treue und Aufrichtigkeit unter den Partnern. Ein Gott kann der *fulltrúi* eines Menschen sein; Odin z. B. des Kriegers, wie Thor des Bauers. Es kommt vor, daß Odin seinen Freund betrügt; in diesem Fall geht die Freundschaft zu Ende. Zwischen Mensch und Gott herrscht da vollkommene Gleichheit (van der Leeuw, Vriendschap) [2]. — In der israelitischen Religion tritt manchmal an die Stelle der Knechtschaft eine Freundschaft mit Gott; so nennt beispielsweise Jesaias (41, 8) Abraham den Freund Gottes. Siehe auch die jüdischen Osterhymnen und das *Hosanna rabba:* „die Stimme meines Freundes kommt näher, er verkündet, er spricht" [3]. Jedoch ist für Israel die Gestalt des Knechtes Gottes viel wichtiger als die des Freundes Gottes [4]. Peterson hat die Genesis des Begriffes der Gottesfreundschaft für die griechisch-semitische Welt dargestellt [5]. und ihn vornehmlich in hellenistischen oder hellenistisch beeinflußten Kreisen gefunden. Schon bei Plato angewandt,

---

[1] Vgl. Pedersen, Israel, 201 ff.

[2] A. G. van Hamel, IJslands Odinsgeloof (Med. K. Ned. Ak. v. Wet. afd. Lett., 82 B, 3, 1936).

[3] Schubert-Christaller, Gottesdienst der Synagoge, 36, 43.

[4] Vgl. W. B. Kristensen, De antieke opvatting van dienstbaarheid (Med. K. Ned. Ak. v. Wet. Afd. Lett., 78 B, 3, 1934).

[5] Vgl. über den ursprünglichen Sinn von φίλος (θεοῦ) als „geheiligt, geweiht", Fr. Pfister, in Pauly-Wissowa, Realenzykl. d. klass. Alt., s. v. Kultus § 5, 5. Über φίλος als Titel am Ptolemäerhof vgl. A. Deißmann, Bibelstudien, 1895, 159 ff. — Über die Israeliten als Freunde Gottes: Strack-Billerbeck, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch, II, 1924, 564 f.

wird die Idee der Gottesfreundschaft gelegentlich beanstandet (PETERSON, 166 f.), dann in der späten Philosophie als Titel des Weisen sehr beliebt. Auch die Bezeichnung des Erzvaters Abraham als Freund Gottes [1] stammt wohl aus hellenistisch beeinflußten Kreisen. Als Gottesfreund kommt neben Abraham auch Moses vor. Zwei Bedingungen bestehen für Gottesfreundschaft. Zuerst der Besitz der göttlichen Wissenschaft. In diesem Sinne spricht auch das Evangelium Johannis von den Freunden Jesu: die Jünger sind aus Knechten Freunde geworden; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; sie aber hat Jesus alles wissen lassen, was er von seinem Vater gehört hat [2]. So wird die Gottesknechtschaft von der Gottesfreundschaft abgelöst. Dazu gehört, zweitens, das Ausführen der Gebote: „Ihr seid meine Freunde, so ihr tut, was ich euch gebiete" [3]. Der Gehorsam, den wir als die Voraussetzung der Knechtschaft vorfanden (§ 70), wird hier zur Bedingung der Freundschaft. Allerdings handelt es sich bei Johannes nicht um Gott, sondern um Christus, den geoffenbarten Gott. Der letzte Grund dieser Freundschaft ist die göttliche Liebe, die die Furcht vertreibt. Und diese Liebe ist

2. das mystische „in Christo" Sein und Bleiben, das seinen unvergänglichen Ausdruck findet im Gleichnis vom Weinstock und von der Rebe. Alles zusammen, den Gegensatz zur Knechtschaft und zur Furcht, die mystische Gemeinschaft (sogar auf das Sakrament bezogen!) und die Gotteswissenschaft findet sich in dem von PETERSON (191) angeführten Ausspruch des Origenes: „Zuerst weidet Christus der Hirt die Schafe, jetzt aber ruft der Freund die Freunde an seinen Tisch. „Denn", sagt er, „ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde." Und Knechte macht die Furcht des Herrn, Freunde das Wissen um die Geheimnisse (Mysterien!) Gottes."

In der christlichen Kirche hat die Freundschaft Gottes immer eine wichtige Rolle gespielt, obwohl ihr die Liebe viel höher gilt, denn sie umfaßt alle Menschen, an erster Stelle jene, die nicht euresgleichen sind, die Armen und selbst die Sünder. Im Mittelalter bedeutete die Freundschaft Gottes einerseits eine gewisse Zurückhaltung in bezug auf die Liebe Gottes, die oft in einem

---

[1] Jak. 2, 23. – Vgl. Jacques Marty, L'épître de Jacques, étude critique, 1935, 106 f.

[2] Joh. 15, 13 ff. [3] Ibid. 15, 14.

sexuellen Sinn ausgelegt wurde; andererseits wurde sie, vor allem in der deutschen Mystik, zum Ausdruck der vollkommenen Einheit von Mensch und Gott (EGENTER, Gottesfreundschaft; VAN DER LEEUW, Vriendschap) [1].

Die Freundschaft schließt ein gewisses Maß der Vertraulichkeit ein, das in der Mystik betont wird. So sagt Al-Ghazali: „Wenn der Mystiker von der Freude über die Nähe Gottes und dem Schauen dessen, was ihm in Offenbarungen mitgeteilt wird, überwältigt ist . . . ., zieht in sein Herz eine selige Stimmung ein und diese Stimmung heißt Vertraulichkeit“ [2]. In der sufistischen Mystik ist Gott der Freund, wie auch in der deutschen Mystik des vierzehnten Jahrhunderts [3]. Umgekehrt ist die Zuwendung des Menschen zu Gott Freundschaft. „So hat sich der mensch gekehrt zuo dem besten teil daz ist got . . . und die heißent die verborgen gottesfriunde“ [4]. Weiter geht dann der Cherubinische Wandersmann:

> Wer ihn umhalsen will, muß ihm nicht nur allein
> Befreundet, sondern gar sein Kind und Mutter sein [5].

Aus der Freundschaft blickt die Liebe hervor, die selige Vertrautheit mit Gott, und der Mystik gilt sie als Vorspiel der völligen Vereinigung. So in den Worten aus der *Imitatio Christi*, mit denen auch PETERSON schließt [6]: „Tu solus mihi loquaris, et ego tibi, sicut solet dilectus ad dilectum loqui, et amicus cum amico convivari? Hoc oro, hoc desidero, ut tibi totus uniar . . . Ah, Domine Deus, quando ero tecum totus unitus et absorptus meique totaliter oblitus? Tu in me, et ego in te; et sic nos pariter in unum manere concede.“

---

[1] Eine einzige christliche Gemeinschaft hat ihren Namen von der Freundschaft Gottes entlehnt, nämlich die Quäker *(friends)*.

[2] A. J. Wensinck, Semitische Mystiek (De Gids, 83, 1919), 289 f.

[3] Vgl. E. Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum [2], 1923. – Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, 1926, 181. — Der *wali* ist der, der nahe ist, der Freund, dann der Heilige. Diese Vorstellung ist sicher heterodox. Für den Sufi kann Gott ohne Freund nicht bestehen. Der *wali* ist die „Barmherzigkeit Gottes“. Daraus entstand die volkstümliche Heiligenverehrung im Islam, Täschner, Orient. Stud. 72 ff. — VAN DER LEEUW, Vriendschap, 25 f.

[4] Lüers, 182 (Das Buch von geistlicher Armut).

[5] Des Angelus Silesius' Cherubinischer Wandersmann III, 17.

[6] IV, 13, 1.

§ 72. GOTTESWISSENSCHAFT.

1. Zur Macht gehört immer ein *Wissen.* Das wurde uns schon deutlich, als wir die enge Verwandtschaft der Begriffe Macht und Fähigkeit betrachteten (§ 1). Wer Macht üben will, muß etwas über die Quellen seiner Mächtigkeit und über den zu bemächtigenden Gegenstand wissen. Er muß sowohl von der Welt wie von sich selbst irgendeine Kenntnis besitzen. Er muß die Situation erkennen [1]. Wissen ist nicht Können, Können jedoch ist immer auch ein Wissen. Die Kenntnis der machtbringenden Formeln wird hoch eingeschätzt. Das Wissen um die Tradition, die von den Ältesten oder Priestern bewahrt wird, bedingt die Mächtigkeit der Gemeinschaft. Zu allen Zeiten, auch unter den primitivsten Verhältnissen, spielt das Wissen in der Religion eine Rolle.

Soll von *Gotteswissenschaft* die Rede sein, so muß aber nicht bloß das Können ein Wissen, sondern das Wissen *ipso facto* ein Können bedeuten. Wissen ist Macht, Begreifen ist Ergreifen. Das Adagium einer liberalen und optimistischen Weisheit, wie wir sie vorzüglich aus dem neunzehnten Jahrhundert kennen, gilt aber in unserem Zusammenhang in recht verschiedenem Sinne. Denn das hier gemeinte Wissen bezieht sich weder auf die Welt im technischen noch auf das Ich im psychologischen Sinne, sondern einzig auf das Heil. Wie bekomme ich Anteil an der Macht? Ob ich nun in überlegener Weise mich ihrer versichern oder mit Furcht und Zittern vor ihr niederknien will, ich muß wissen, wo sie zu finden, wie sie beschaffen ist. Und ich kann meinen, daß dieses Wissen das Eigentliche ist, daß es das Heil wirkt. Dann suche ich den Weg der *Gotteswissenschaft* oder Theosophie. — Für den frommen Juden gilt die heilige Pflicht des Thora- und Talmudstudiums; in Warschau fand J e r e m i a s, daß jeder Beruf, Bäcker, Kutscher, Schuster usw., unter den Juden sein „Stübl" hatte, in welchem die Arbeitspause zum Thorastudium benutzt wurde [2]. Der Weg zum Heil ist das Studium (§ 64).

[1] Der Vedastudent soll gewisse *formulae* nicht studieren in der Nähe von Kühen; gewisse sonstige nicht in der Nähe von schwangeren Frauen, D r e s d e n, Mānavaghryasūtra, 18.

[2] A. J e r e m i a s, Jüdische Frömmigkeit, 1927, 26.

In weit stärkerem Maße noch finden wir die Gotteswissenschaft in Indien. Die Kenntnis der heiligen Opferformeln verschafft dem Brahmanen Weltmacht[1]. Nur er vermag durch sein Wissen das Opfer zu vollbringen, das die Welt erhält und von dem die Götter abhängig sind, ja, das Welt und Götter eigentlich erst hervorbringt. „Noch in anderem Sinn als in dem unseren gilt hier das Wort, daß Wissen Macht ist: nicht, wie wir es verstehen, indem es zu richtigem Handeln befähigt, sondern direkt, indem es geheimnisvollen Konnex zwischen dem Wissenden und Gewußten herstellt .... es ist hier nicht an die geistige Fähigkeit des Verstehens gedacht, sondern an mystisches Ausgerüstetsein zum Beherbergen der Erkenntnis und an Geschütztheit vor den ihr innewohnenden bedenklichen Kräften[2]". Besser als in diesen Worten Oldenbergs ließe sich das Wesen der Gotteswissenschaft gar nicht ausdrücken. Er gibt auch ein schönes Beispiel aus einem Brahmana-Text: „Sie (die Sonne) geht in Wahrheit nie unter." Das ist, nach unserer Auffassung, sachliches Wissen. Der Text aber fährt fort: „Nie geht unter, zu ihrer (der Sonne) Gemeinschaft und Gleichartigkeit, zum Wohnen in ihrer Welt gelangt, wer solches weiß" [3].

2. Das magische Wissen wird *mystisch* „verschoben". Diese mystische Verschiebung finden wir vor allem wieder in Indien. Die Einsicht, daß Welt und Ich letzthin eins sind (§ 2), verschafft das Heil. Und der ganze Buddhismus beruht auf der Einsicht in das Wesen der Welt und des Menschen. Die Erkenntnis der „vier edlen Wahrheiten" bringt das Heil des Aufhörens der Geburten: „In mir" sagt Buddha, „entstand die Erkenntnis und die Überzeugung: Sicher ist die Befreiung meines Geistes, das ist meine letzte Geburt, nun gibt es für mich kein Wiedergeborenwerden mehr" (Bertholet, Lesebuch, 11, 40). „Theoretisch" in unserem Sinne ist diese Einsicht freilich nicht. Sie ist immer noch magisch-mystisch, denn sie befähigt nicht zum Erreichen des Heils, sie schenkt das Heil. Die Verquickung indischer Gotteswissenschaft mit neuzeitlichem, rationalistischem Wissenschaftsbewußtsein blieb der modernen *Theosophie* vorbehalten.

Ganz mystisch ist die Gotteswissenschaft, wenn sie sich auf das Erkennen des Mysteriums der Vereinigung mit Gott bezieht. Das ist natürlich auch in der indischen Spekulation der Fall, und insofern ist sowohl die brahmanistische wie die buddhistische

[1] Vgl. Oldenberg, Lehre, 6 f. [2] Ibid. [3] Ibid., Anm. 1.

Gotteswissenschaft durchaus mystisch. Nicht weniger die hellenistische *Gnosis*. „Das Geheimnis des heiligen Weges, Erkenntnis heiße ich's, tue ich kund“, sagt der Naassener Hymnus (Bertholet, 5, 57). Sie bringt das Heil in der Vergöttlichung: „Das ist das gute Ende derer, die Erkenntnis erhalten haben, vergöttlicht zu werden“ (ibid., 74). Sehr schön in einem gnostischen Dankgebet: „Wir danken dir Höchster! Denn durch deine Gnade empfingen wir dieses Licht der Erkenntnis, Unnennbarer, den wir als Gott anrufen und als Vater preisen, weil du gegen all und jeden väterliche Zuneigung, Liebe, Wohlwollen und beglückende Kraft beweisest, uns begnadend mit Gedanken, Verstand, Erkenntnis, daß wir dich erkennend uns freuen .... Wir erkannten dich, Licht, das nur dem Gedanken wahrnehmbar ist; wir erkannten dich, Leben des menschlichen Lebens, wir erkannten dich, Mutterschoß des Alls, durch mütterliche Zeugung lebenspendend; wir erkannten dich, ewige Dauer des Lebenspendenden. Also dich anbetend, bitten wir nichts von deiner Güte, als daß du uns wollest erhalten in deiner Erkenntnis und dich lassest erbitten, uns nicht verlieren zu lassen das so gewonnene Leben“ (Bertholet, 5, 85). Die Erkenntnis ist auch hier ein Wissen, das ermächtigt, das den Menschen an Gott bindet, ihm an der Göttlichkeit Anteil verschafft. Es ist ja auch nicht ein vermeintlicher Rationalismus oder Intellektualismus, der von der christlichen Kirche am Gnostizismus beanstandet wird und die Warnung an Timotheus inspirierte: „Geh dem unfrommen Geschwätz aus dem Wege und den Streitsätzen der fälschlich so genannten Gnosis“ [1]. Vielmehr gilt diese Abweisung seitens des Christentums dem Wesentlich-Magischen in jeder Gotteswissenschaft: *mein* Erkennen macht das Heil, schließlich den Gott. Die Gnosis ersetzt den Zorn und die Liebe Gottes, welche im Christentum eine Einheit bilden, durch eine Hierarchie, in der der Gottmensch stufenweise herabsteigt, um dann wieder von unten nach oben zurückzukehren — ein dramatischer Gegensatz. Für die Gnosis ist die Geschichte ein geschlossenes Gebiet; nichts Neues wird dort gefunden, kein einziger absoluter Gegensatz [2]. In diesem Sinne verstehen wir die Warnung: „Die Erkennt-

[1] 1. Tim. 6, 20 (Köhler).

[2] H. Leisegang, Die Gnosis, II, 1924, 27 ff. Vgl. Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche, I, 316 ff.

nis bläht auf, die Liebe erbaut. Dünkt sich einer, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muß. Wenn aber einer Liebe zu Gott hat, der ist von ihm erkannt“ [1]. So wird die Liebe, und zwar die Liebe Gottes, der richtigen Erkenntnis zugrunde gelegt: es hat nichts Bestand, als was auf diesem Grunde erbaut ist [2] Und das Kennen ruht in einem Erkannt-werden.

3. Die Mystik (§ 75) hat das Magische aus der Gotteskenntnis auszumerzen versucht durch die Ineinssetzung von Subjekt und Objekt: Gott wird von Gott im Menschen erkannt. „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken.“ Wir werden unten noch davon reden. Hier sei zu dem Gesagten nur noch hinzugefügt, daß die Gotteswissenschaft, obwohl in ihre Schranken zurückgewiesen, natürlich auch im Christentum nicht fehlt, und zwar geradezu als ein Teilhaben an Gott. Das Johannesevangelium ist von der Wichtigkeit und der Herrlichkeit des Erkennens ganz erfüllt. „Kennen“ ist hier aber weder — modern — eine Sache der Theorie, noch — primitiv — eine solche des Machtwillens. Es ist ein geschenktes Leben. *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν* [3]. Dem Apostel Paulus aber verwandelt sich das Stückwerkerkennen in das „Erkennen, so wie ich erkannt bin“, das die Liebe einmal ermöglichen wird [4].

4. Neben der Gotteswissenschaft steht die Weisheit *(Chokma)*. Sie begegnet uns vor allem in den Ländern um das östliche Mittelmeer herum und trägt manche internationalen Merkmale. „Klug, rechtschaffen, mit frommer Scheu vor Gott, aber in guter Zuversicht, daß er das Leben meistern und sein menschliches Verlangen zu sättigen vermag, scharf und verachtungsvoll sich abgrenzend vom Toren, der solche Einsicht nicht hat — das ist die Gestalt des israelitischen Weisen“ [5]. Indessen gibt es vom phänomenologischen Standpunkt aus gesehen drei Arten von Weisheit. An erster Stelle steht *die Spruchweisheit;* hier ist die

[1] 1. Kor. 8, 1 (Weizsäcker).

[2] Vgl. 1. Kor. 13, 8 f.

[3] Joh. 17, 3.

[4] 1. Kor. 13, 12; vgl. R. Bultmann (RGG, s. v. Paulus).

[5] W. Zimmerli, Die Weisheit des Predigers Salomo, 1936, 111. - Paul Humbert, Recherches sur les sources égyptiennes de la litterature sapientiale, 1929. - L. Dürr, Das Erziehungswesen im A. T. und im antiken Orient (Mitteil. der vorderasiat. Ges., 36, 2, 1932), 28 f.

Erfahrung in einem Spruch zusammengedrängt. Beispiele: die ägyptische Weisheit des Amenemope, die der Sprüche und des Sirach im Judentum und die Epistel des Jakobus im Neuen Testament. Eine Weisheit, die an der Oberfläche bleibt, nüchtern, rechtschaffen und ein wenig eng; sie spricht von „Gott" im allgemeinen und läßt die besonderen Götter beiseite. Sie geht denn auch nicht nur über die Vielzahl der polytheistischen Mächte hinweg, sondern sie befaßt sich auch nicht mehr weiter mit dem Gott Israels, der einen Eigennamen hat und niemals Gott „im All-gemeinen" ist. Die typischen Tugenden dieser Weisheit sind Achtung, Klugheit, Zurückhaltung, Zufriedenheit [1]. An zweiter Stelle kommt *die um das Leben besorgte Weisheit* (die erstere sorgt sich um nichts). Sie ist pessimistisch, und gerade darum, weil in ihren Augen das Leben seinem Wesen nach nichtig und machtlos ist, sie verkündigt die Moral des „Essens, Trinkens und der Belustigung" oder in Ägypten des „Seinem-Herzen-folgen" [2]. Wir finden sie z. B. im Buch Prediger im Alten Testament und in Ägypten in dem „Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele" [3]. An dritter Stelle steht *die Weisheit, deren Unruhe Gott zum Gegenstand hat.* Hierfür ist das unvergleichliche und großartige Beispiel das Buch Hiob (vgl. § 70).

Der internationale Charakter der Weisheit rührt daher, daß sie von einer internationalen Klasse, nämlich den Schriftgelehrten gepflegt wird. Hier versucht die Schule, die religiöse Gemeinschaft zu ersetzen, und sogar bestimmte israelitische Psalmen sind eher in der Schule entstanden als im Kult [4]. Dort zeigt sich eine für die Religionsgeschichte sehr wichtige Tendenz, nämlich ein Übergewicht der Moral über den Kult, ja selbst eine antisakramentale Tendenz in der Weisheit [5]. An die Stelle der

---

[1] Alex. Scharff, Die Lehre für Kagemni (Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Alt., 77, 1941, 15, 18).

[2] Vgl. § 47 und H. Kees, Die Lebensgrundsätze eines Amonspriesters der 22. Dynastie (Ibidem, 74, 1938).

[3] Alex. Scharff, Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele (Sitz.ber. der Bayer. Akad. der Wiss. phil.-hist. Abt. 1937, 9).

[4] Vgl. P. A. Munch, Die jüdischen Weisheitspsalmen und ihr Platz im Leben (Acta Orient., 15, 1936).

[5] Das kann man schon in Assyrien beim Gott Schamasch beobachten. F. M. Th. de Liagre Böhl, Jaarbericht Ex Oriente Lux, 8, 1942, 673 ff. – Dürr, Erziehungswesen, 111 f.

Religion tritt der Humanismus, „ein umfassender Humanismus, dessen Vorschriften sich nicht an den Ägypter, den Assyrier oder den Juden wenden, sondern an den Menschen“ [1]. — Ausgehend von einer berühmten Erläuterung des Buches der Sprüche, worin die als eine Person dargestellte Weisheit gepriesen wird [2], hat eine andere Richtung religiösen Denkens die Idee der Weisheit weiterhin entwickelt, bis sie sich in ihr Gegenteil verwandelte: einen Mittler zwischen Gott und Mensch, der bald Logos, bald Jungfrau Theotokos, bald Kirche, Jungfrau und Mutter ist. Als solche beherrscht sie bis auf unsere Tage den Glauben der orthodoxen Kirche [3].

§ 73. GOTTESNACHFOLGE.

1. Hat die Macht eine Gestalt und bewegt sie sich in einer dem Menschen verständlichen Richtung, so kann er ihr *folgen*. Dieses Folgen ist nicht das unverbindliche, eigenmächtige Verhalten, das z. B. in evangelischen Kreisen manchmal gemeint wird, wenn man dort die „bloße Nachfolge“ Jesu, wie sie im modernistischen Lager gepredigt werde, rügt. „Folgen“ bedeutet immer Einigung des Lebens des Folgenden mit dem Leben dessen, dem man folgt. Wenn ich jemandem nachfolge, so entschließe ich mich, sein Leben zu teilen, seine Schicksale, seinen Sieg und seine Niederlage, seinen Gewinnst und seinen Verlust zu den meinigen zu machen, mein Leben an das seinige anzuschließen, meine Mächtigkeit in die seinige aufgehen zu lassen. Sogar, wenn ich auf die Weisung des Polizisten hin mich entschließe, z. B. dem Gleise der Elektrischen zu „folgen“, gebe ich mich einer bestimmten Mächtigkeit hin: der Richtung, dem Endzweck, den Windungen usw. der Straßenbahn. Ich muß dann aber *sehen* können, wie das Gleis sich hinzieht; es muß sich mir eine verständliche Bewegung gezeigt haben, und zwar in einer festen, bleibenden Gestalt. Einem Flugschiffe kann ich nicht „folgen“, weil es mir sofort aus den Augen verschwindet. Ich muß einen Anhalt, eine sichtbare Bahn haben.

So ist es nicht verwunderlich, daß uns die Nachfolge im Zusammenhang der Mysteriengedanken über das im Leben des Hei-

---

[1] Ad. Lods, Religion d'Israël, 202. [2] Spr., 8, 22–32.

[3] Vgl. L. H. Grondijs, De Sophia-gedachte in het Russisch christendom, 1932.

landes (§ 12) geborgene Menschenleben begegnet. Schon im alten Ägypten ist davon die Rede, daß der König „tut was Osiris" tut, ein dem Gotte „folgendes" Leben führt. Und der Grundgedanke des sakralen Dramas in Ägypten war stets, „das Leben, Sterben und Erstehen des Gottes dramatisch zu wiederholen" [1]. Nicht nur der Kultus selbst war eine solche „Wiederholung", sondern auch das Leben des im Kultus handelnden Menschen. Wie der Teilnehmer an den Osirismysterien die Partei des Gottes ergreift und für ihn kämpft, haben wir oben schon gesehen (§ 66) [2]. Und wir wissen, daß das Wesen der hellenistischen Mysterien darin bestand, daß man das Leben und den Tod des Heiland-Gottes „mitmachte". Die Kraft der Mysterienweihe liegt darin, daß der Initiand das eigene Leben ganz demjenigen des Gottes angleicht, wie das aus einem der bekanntesten Sprüche, vermutlich dem Attiskult entnommen, hervorgeht:

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμενου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία [3].

So predigt auch Paulus die Nachfolge Christi im praktisch-kultischen Sinne: „Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden" [4]. Und noch deutlicher, in bezug auf die Taufe: „So sind wir also mit ihm begraben worden, durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen (denn wenn wir so in seines Todes Bild hineingewachsen sind, so wird das auch mit seiner Auferstehung geschehen) in der Erkenntnis, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt ward, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, auf daß wir nicht mehr der Sünde Sklaven seien" [5]. — Sowohl im Neuen Testament als in den hellenistischen Mysterien (Isis, Mithra) wird diese Nach-

[1] Junker, Stundenwachen, 2.

[2] Ob auch die uralten *šmsw Ḥr*, die „Nachfolger des Horus" ihren Namen schon dieser Art der „Nachfolge" verdanken? Die Determinierung des Ausdrucks mit dem Schiff in ältester Zeit scheint auf einen Zusammenhang mit den (Wasser-) Scheingefechten zu deuten. Vgl. W. M. Flinders Petrie, The royal Tombs of the first Dynasty, 1900, I, 16, 22; II, 8, 5; 12, 1. – Sethe, Beiträge, 67 f.

[3] Firmicus Maternus, De errore prof. rel. 22.

[4] Röm. 6, 8.

[5] Röm. 6, 4 ff. (Weizsäcker).

folge bisweilen als ein Kriegsdienst aufgefaßt, als eine heilige *militia;* und die Treue dem Gotte gegenüber wird mit der Soldatentreue verglichen[1]. Im Mithrasdienst findet dieser Gedanke einen sehr schönen Ausdruck in der Verweigerung des Kranzes. Dem Mysten, der den Rang eines *miles* beansprucht, reicht man einen Kranz, das Zeichen der siegreichen Macht; er soll ihn zurückweisen, indem er sagt, Mithra sei sein einziger Kranz. Später soll er den Kranz, auch wenn dieser ihm als militärische Auszeichnung angeboten wird, immer abweisen, da er nur seinem Gotte, dem *Invictus*, gebühre[2].

2. Die Nachfolge zeigt sich nicht nur im Kult, sondern auch in der religiösen Sitte. Hier ist die persische Nachfolge das große Beispiel. Das Gebot des Lebens ist die Mitarbeit des Menschen am großen Kampf, den Ahura Mazda gegen die böse Macht zu bestehen hat. Diese Mitarbeit ist ganz praktisch: Tat, Tugend, und sie läßt sich in der Bebauung des Landes verwirklichen. Denn der Ackerbau gilt als Kampf gegen die böse Macht. Kultiviertes Land gehört Ahura Mazda, Ödland aber den Dämonen (vgl. § 57)[3]. In der Kulturarbeit hat der Mensch teil am Kampf des Gottes. Kultur, Sittlichkeit und Verehrung *(yaz)* finden in der Nachfolge des kämpfenden Gottes ihre Einheit. „Wer Getreide anbaut, der baut das Gesetz an, der fördert förderlichst die Religion der Mazdaanbeter .... Wenn es Getreide gibt, so schwitzen die Devs (vor Angst)“ (BERTHOLET, 1, 37). Vereinzelt finden wir den Gedanken der Nachfolge in der Sitte bei den Griechen, und zwar bei Pythagoras, der als Bedingung der Erlösung ein „pythagoreisches Leben“ fordert, das er als ein „Folgen des Gottes“ bezeichnet (VAN DER LEEUW, Goden en Menschen in Hellas, 157. Vgl. auch § 66, 2).

3. Die *Mystik* verlegt die Nachfolge ganz in das Innere, auch wenn ihr äußere Mittel (mit Nägeln beschlagenes Kreuz, Meditation über den Kreuzweg) zu Hilfe kommen. Das Leiden und Sterben Christi soll sich im Innern des Gläubigen wiederholen. Der Mystiker fängt, wie Christus, mit der bloßen Menschheit an, um sich dann durch das Leiden und den Tod hindurch zur Göttlichkeit hinaufzuschwingen. Natürlich fand die Mystik ihren Aus-

---

[1] Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen[3], 192 ff.
[2] F. Cumont, Die Mysterien des Mithra (Gehrich)[3], 1923, 143 f.
[3] Lommel, Religion Zarathustras, 250.

gangspunkt im Neuen Testament selbst: mit Christus wollte sie gekreuzigt und auferweckt werden. Dabei geht sie aber nicht nur bis zur völligen Verwischung der Grenzen, sondern die Nachfolge ist ihr auch eher ein zu erreichendes, ein durch Askese zu erwerbendes, als ein geschenktes Heil. Die Einigung mit dem Gotte drückt sich sogar physisch aus: man denke an die Stigmata des Heiligen Franz und vieler anderer Heiligen. Die Selbstmächtigkeit in der Nachfolge äußert sich darin, daß die Selbstentäußerung Gottes (in der Inkarnation) nach dem großen Schema des Areopagiten als eine Erfüllung des Menschen gelten soll: der eine Grundakt vollzieht sich in zwei Momenten, „deren einer nach obenhin in die Trinität, der andere nach abwärts gegen die Menschheit fällt“ [1]; die Tat Gottes hat also eine menschliche neben der göttlichen Seite. Die Existenz Christi wird zum Paradigma der gottmenschlichen Einheit: in der Himmelfahrt hat Christus „alle Mystik auf den Weg zum Endziel hingewiesen“ [2].

4. Praktisch in Kult und Sitte, mystisch und zugleich noch etwas anderes, ist die Nachfolge im Christentum. Denn hier bedeutet sie eben die Selbstentäußerung, die das Wesentliche an der Gestalt Jesu ist; die Bahn, die er zeigt, ist eben diejenige der Ohnmacht, nie und nimmer der Machtergreifung: „Die Gesinnung sei bei euch, wie bei Christus Jesus, der da war in Gottesgestalt, aber das Gottgleichsein nicht wie einen Raub ansah, sondern sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm, im Menschenbild auftrat, im Verhalten wie ein Mensch befunden, sich selbst erniedrigte, gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestod“ [3]. Nicht die Göttlichkeit ist hier der Einsatz, das Ziel, der Gottesnachfolge, sondern der Gehorsam, nicht die Macht, sondern die Ohnmacht; das Teilhaben an Gott ist nicht ein Triumph, sondern ein Kreuz; „will jemand mir nachgehen, der verleugne sich selber, und nehme sein Kreuz auf und folge mir“ [4]. — Die eine Grundfarbe bricht dann in der Geschichte der Kirche in ein ganzes Farbenspektrum auf: Nachfolger Christi ist der Märtyrer, indem er sein Leben hingibt, — der Mönch, indem er die Welt überwindet, — der Demütige, der sich Christi *humilitas*, —

[1] So z. B. Görres, Christliche Mystik I, 168 ff.
[2] Ibid., 172.
[3] Phil. 2, 5 ff. (Weizsäcker).
[4] Mk. 8, 34 (Weizsäcker).

der freiwillig Dürftige, der sich seine Armut, — der Tugendhafte, der sich seinen Gehorsam zum Beispiel genommen [1]. Wie auch besondert, die Nachfolge bleibt immer eine Gemeinschaft des Lebens, die sich nicht zu Gottes Beispiel erhebt, sondern sich, wie Gott selbst in Christo, niederbeugt. So steht's im Lied Zinzendorfs, wo die Bahn gezeigt wird:

Jesu, geh voran
Auf der Lebensbahn!
Und wir wollen nicht verweilen
Dir getreulich nachzueilen.
Führ uns an der Hand
Bis ins Vaterland!

So steht's aber auch schon im Neuen Testament, das die Bahn nicht dem Himmelstürmer, sondern dem Kinde zeigt: „So seid nun Gottes *Nachfolger*, als geliebte *Kinder*, und wandelt in der *Liebe*, gleichwie Christus uns hat geliebt, und *sich selbst dargegeben* für uns als Gabe und Opfer, Gott zum süßen Geruch" [2].

§ 74. GOTTESFÜLLE.

J. H. Leuba, Extase mystique et Révélation (Mercure de France 36, tome 172, 1925). - L. Klages, Vom kosmogonischen Eros [3], 1930.

1. Bei der Besprechung des Schamanismus (§ 26) hat sich uns der Rausch als ein Mittel zur Erhöhung der Mächtigkeit des Lebens gezeigt. Man kann dieses Mittel etwas drastisch beschreiben als eine radikale Ausleerung, die in der Absicht einer nicht weniger gründlichen Erfüllung vorgenommen wird. Der Mensch versucht, sei es durch Rauschmittel verschiedener Art, sei es durch Exerzitien und Askese, sei es endlich durch seine psychische Veranlagung bzw. seine Geisteskrankheit dazu getrieben, sein bewußtes Leben gänzlich auszuschalten, um dadurch eines höheren, mächtigeren Lebens teilhaft zu werden [3].

---

[1] Vgl. M. C. Slotemaker de Bruine, Het ideaal der navolging van Christus ten tijde van Bernard van Clairvaux, 1926. - Lietzmann, Alte Kirche, I, 224, zeigt, wie die Teilnahme am Leiden Christi, wovon der Apostel Paulus spricht, im 1. Petrusbrief zur Nachfolge im Martyrium geworden ist.

[2] Eph. 5, 1 f. Vgl. Scheler, Nachlaß I, 170.

[3] Der mächtigste ist der berauschteste, präzisiert Nietzsche, Der Wille zur Macht, 48.

Man kann diese Begeisterung auf Rechnung der Besessenheit durch einen Dämon schreiben oder nicht, auf jeden Fall handelt es sich um das Schwinden des eigenen und das Wachsen eines fremden, numinosen, dämonischen Lebens. Die alten israelitischen Richter führen das Volk in den Krieg, indem der Geist Jahves über sie kommt[1]. Diese Begeisterung, diese Gottesfülle verleiht gewaltige Macht: man denke nur an Simson, wie er mit einem Eselskinnbacken tausend Mann erschlägt[2]. Ähnlich die altgermanischen *Berserkr*, die in der Schlacht außer sich gerieten, in rasender Begeisterung die Feinde zerhauten und dann, matt, abgespannt, wieder in sich zurückkehrten. Charakteristisch drückt sich die *Egilsaga* aus: „Während ihrer Taten wurden sie so stark, daß ihnen nichts widerstehen konnte. Hörte aber ihre Wut auf, so waren sie schwächer als gewöhnlich" [3] Die Entleerung wirkt, so scheint es, nicht bloß Macht, sondern richtige Angriffsmacht: wer außer sich ist, greift den anderen an, er hat den Drang, seine Macht vernichtend zu betätigen. Das gilt sogar dann noch, wenn der Kampf mit geistigen Mitteln geführt wird. Besonders eindrücklich beschreibt George Fox seinen Eintritt in den Londoner Gerichtshof von *King's Bench*: „Ich wurde bewogen, mich umzusehen, und mich zum Volke richtend, sagte ich: „Friede sei unter euch"; und die Macht des Herrn *(the power of the Lord)* sprang auf den Gerichtshof *(sprang over the Court)*" [4].

Es ist etwas Gewalttätiges in der Ekstase, sowohl in der Entleerung als in der Gotteserfüllung. Das Außer-sich-sein verleiht außerordentliche Mächtigkeit. Sogar die Natur wird von der Raserei beherrscht: „Die Bacchantinnen schöpfen im Zustand der Verzückung aus den Strömen Milch und Honig, nicht aber, wenn sie bei voller Besinnung sind"[5]. — Es ist, als ob im Rausch sich verschlossene Türen öffnen und alle Hemmnisse, vorzüglich

[1] Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I, 100. Richter 3, 10; 6, 34; 11, 29; 1. Sam. 11, 6 ff.

[2] Schwally, 101.

[3] Die Geschichte von Skalden Egil, übertr. von F. Niedner, 1914, 84. — Vgl. auch die der malaischen Rasse eigentümliche Psychose des *amok* (und *latah*), F. H. G. van Loon (Revue anthrop. 37, 1927, 109 ff.).

[4] George Fox' Journal, abr. by P. Livingstone Parker, 1906, 313.

[5] Plato, Ion, 534a. Vgl. J. Leipoldt, Dionysos, 1931, 76; W. F Otto, Dionysos, 96 ff.

die des Körpers, schwinden. Leicht und frei schwebt der Berauschte dahin. Ein Chloroformrausch wird so beschrieben: „Zugleich mit dem Schwinden des Tast- und Hörsinnes, hatte der Körper gänzlich seinen Richtungssinn verloren. Es schien als sei er nirgends und als schwebe er einfach im Raume" (LEUBA, 673. — Vgl. zum folgenden ACHELIS, Ekstase). Die gewonnene Macht kann ein ruhig-heiteres Glück, sie kann destruktives Toben, mystische Erleuchtung, außerordentliche Tatkraft, Leistungsfähigkeit und Scharfsinn bedeuten. Ich würde sie nicht, wie u. a. LEUBA tut, ganz auf die Entmächtigung des Körpers und die Ermächtigung der Seele beziehen (§§ 42 ff.). Natürlich kann sie auch das sein. Und gewiß haben ekstatische Erlebnisse in der Seelentheorie eine Rolle gespielt. Aber hier handelt es sich um mehr: die Entmächtigung des Lebens überhaupt; alle Sinne schwinden, aber auch das alltägliche Bewußtsein. Andererseits gilt die neugewonnene fremde Mächtigkeit sowohl dem Körper als der Seele; man verliert nicht den Körper bloß um die Seele zu behalten. Man verliert beide und gewinnt einen neuen Leib und eine neue Seele[1]. Man geht nicht, sondern schwebt, man denkt nicht, sondern es wird offenbart. Die Djuka sehen alles drehen vor ihren Augen, wenn der *Gadu* (Gott) in sie gefahren ist. Sie erbeben, ihr Blick ist starr, der Klang ihrer Stimme hat sich geändert, sie fühlen eine Art Glut, aber sie sind unempfindlich für den Schmerz; ihre Kenntnisse und Kräfte sind verdoppelt. Später erinnern sie sich nicht, was während ihres Enthusiasmus geschah[2]. Es gibt, wie wir schon sahen, harmonisches und disharmonisches Außersichsein, es gibt reines Glück und Tobsucht; aber das Grunderlebnis ist immer das Schwinden der eigenen Mächtigkeit und das Erfülltwerden von außen her. Daher auch das Gefühl der Ausweitung des Lebens, des Hinfallens der Grenzen, so daß es scheint, als bewege sich die ganze Welt in mir[3].

Unter den berauschenden Mitteln, deren man sich bedient, spielen der Alkohol, das Opium und der Haschisch, der Tabak

[1] Wenn die Ekstase vom Leib-Seele-Dualismus abhängig wäre, würde sie bei Primitiven gar nicht vorkommen. Im gleichen Sinne äußert sich auch L. KLAGES, Vom kosmogonischen Eros[3], 1930, 61 ff., dessen Ausführungen übrigens recht tendenziös sind.

[2] W. F. van Lier, Aanteekeningen (Bijdr. taal-, land- en volkenk., 99, 2, 135).

[3] Charles Baudelaire, Les paradis artificiels; vgl. Jaspers, Allg. Psychopathologie, 75.

und andere Gifte eine große Rolle [1]. Der Wein ist der Gottestrank, der das Leben erhebt. Er redet den Menschen an:

En toi je tomberai, végétale ambroisie,
Grain précieux jeté par l'éternel Semeur,
Pour que de notre amour naisse la poésie
Qui jaillira vers Dieu comme une rare fleur [2]!

Das altindische *Soma* war so eine Art Trank, der dann seinen Weg in den Mythus fand (§ 52); er verlieh göttliche Macht: „Wir haben jetzt Soma getrunken, wir sind Unsterbliche geworden. Wir sind zum Lichte gelangt, wir haben die Götter gefunden" (Bertholet, 9, 57). Da hat man alles zusammen: der Rausch erhebt zum Götterdasein, zur Unsterblichkeit, aber er befähigt auch zur inneren Erleuchtung. — Wie dann die Trunkenheit in der Mystik, vor allem in der muhammedanischen, zum Stachel, dann auch zum Bilde der Gottesvollheit wurde, ist allbekannt:

Weißt du, wer der Schenke ist, der die Geister tränket?
Weißt du, was Getränke ist, was der Schenke schenket?
Schenke der Geliebte ist, schenket dir Vernichtung,
Das Getränke Feuer ist, dran du trinkst Erleuchtung.
Trinke der Ekstase Trank, brenne in der Liebglut!
Tropfen sucht den Untergang gern in seiner Seeflut.
Weinhaus ist die ganze Welt, jedes Ding ein Becher,
Unser Freund den Becher hält, und wir sind die Zecher,
Trunken selbst die Weisheit ist, ganz in Rausch versunken,
Trunken Erd' und Himmel ist, alle Engel trunken.

(Lehmann-Haas, Textbuch, 376; Mahmuds Gülschen Ras, nach Tholuck.) Und noch deutlicher:

Bei Betrunknen, Freunde wißt! könnt ihr's deutlich lesen,
Da mit Gott Verbindung ist, wo kein eignes Wesen [3].

Bei den Sufi weiß man gewöhnlich nicht genau, ob der Weingenuß noch reell oder ob er schon zum Bilde geworden ist; der Rausch ist aber jedenfalls sehr reell. Denn er kann auch durch Übung, Askese, Exerzitien, methodische Meditation usw. erreicht werden. Tanz und Musik haben dabei ihre Aufgabe, ebenso wie die Konzentration und möglichst große Unbeweglich-

[1] Vgl. Ph. de Félice, Poisons sacrés, ivresses divines, 1936.

[2] Charles Baudelaire, L'âme du vin. Vgl. Otto, Dionysos, 95: „Im Weine lebt etwas von der Grenzenlosigkeit, die das urweltliche wiederbringt." Ibidem, 140 f.

[3] F. A. G. Tholuck, Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik, 1825, 219 (ebenfalls aus dem *Gülschen Ras*).

keit. Es gibt ekstatische Mänaden und ekstatische Yogin. Auch individuelle oder epidemische Geistesstörung kann die Selbstentleerung zur Folge haben. Eine Diagnose läßt sich hier nicht geben. Depersonalisierung, Wegfallen der Grenzen, die das Individuum von der Außenwelt trennen, Rauschzustand usw. kommen in mehreren Formen von Geisteskrankheit vor [1]. Übrigens handelt es sich für uns nicht um die Ursachen der ekstatischen Zustände, sondern darum, daß sie uns ein charakteristisches Verständnis des Menschen von seinem Verhältnis zur Macht zeigen.

2. Gottesfülle, „Gottesvollheit" ist nicht „Enthusiasmus" im modernen Sinne des Wortes, selbst dann nicht, wenn dieser Sinn so fein herausgearbeitet wird, wie das z. B. von Jaspers geschieht [2]. Man soll den Terminus in seinem ursprünglichen, der dionysischen Mystik entnommenen Sinne verstehen. Das unterscheidet dieses Erlebnis vom bloßen Rausch und von der bloßen Psychose, daß die Ekstase, das Außer-sich-sein, sogleich mit einer Erfüllung verbunden ist. Und das Erfüllende ist die Macht, der Gott. Der Enthusiast im Vollsinne des Wortes weiß sich hingerissen von einer überwältigenden Macht, die ihn seiner selbst enthebt und ihn mit neuer Einsicht, neuer Kraft, neuem Leben erfüllt. Wir kennen die wunderbare Apologie der Raserei in Platos *Phaedrus* [3]: die *Mania* ist eine gute Sache, denn ohne sie, die uns „als ein göttliches Geschenk verliehen" wird, gäbe es weder die ekstatische Mantik noch die Weihen und Sühnemittel, die Kranken und Wahnsinnigen Erlösung bringen; auch gäbe es ohne die Raserei keine Dichtkunst, denn „wer ohne den Wahnsinn der Musen den Toren der Dichtkunst sich naht, in der Einbildung, seine Fertigkeit werde ja hinreichen, ihn zum Dichter zu machen, der bleibt ein Stümper und seine verstandesmäßige

[1] Es wäre allzu einfach, die Ekstase mit dem manisch-depressiven Irresein oder dem zyklischen Typus der Psychose zusammenzustellen, obwohl z. B. das Verhalten der Mänade, zunächst ausgelassen, dann dumpf schweigend, dazu stimmen würde. Aber auch Hysterie, Epilepsie usw. weisen ekstatische Züge auf, und die Ineinssetzung mit der Umwelt ist charakteristisch für den schizophrenen bzw. schizoiden Typus. Vgl. Storch, Archaisch-primitives Erleben. – Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1922, 137.

[2] Jaspers, 117 ff. — Vgl. den berühmten Dithyrambus der Mme. de Staël über den Enthusiasmus (De l'Allemagne), am Schluß.

[3] Auch auf den Ion, p. 534, muß hingewiesen werden.

Kunst wird völlig verdunkelt von der des in Wahnsinn Verzückten". Aber vor allem der Mensch, der die Erinnerung an das einmal geschaute Göttliche mit sich trägt, weiß von dieser Raserei zu sagen: „Wenn er die Bahn menschlicher Bestrebungen verläßt und zum Göttlichen sich hält, so wird er von den Leuten gescholten, als wäre er verrückt; denn daß er gottbegeistert (ἐνθουσιάζων) ist, merken die Leute nicht"[1]. Diese Raserei ist die Liebe zur göttlichen Schönheit. Bei Plato ist sie ein rasendes Philosophieren[2]. Das platonische Philosophieren ist aber, wie bekannt, keine Theorie des Lebens, sondern das Leben selbst, wie es vom Eros getrieben, sich zu den Göttern erhebt. So bleibt der Gedanke derselbe, wie in der dionysischen Mystik: „Die Ekstasis, die zeitweilige *alienatio mentis* im dionysischen Kult gilt nicht als ein flatterndes Umherirren der Seele in Gebieten eines leeren Wahnes, sondern als eine Hieromanie, ein heiliger Wahnsinn, in dem die Seele, dem Leibe entflogen, sich mit der Gottheit vereinigt. Sie ist nun bei und in dem Gotte, im Zustand des „Enthusiasmus"; die von diesem Ergriffenen sind ἔνθεοι, sie leben und sind in dem Gotte . . . Der ἔνθεος ist völlig in der Gewalt des Gottes, der Gott spricht und handelt aus ihm. Sein eigenes Selbstbewußtsein ist dem ἔνθεος geschwunden" (Rohde, Psyche II, 19 f. u. A.; er führt auch Proklus an: ἑαυτῶν ἐκστάντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν). Der von der Ekstase Ergriffene ist selbst ein Gott, ein βάκχος oder eine βάκχη. Darum sind deren auch nur Wenige: „Die der Weihen Kundigen sagen: es sind der Thyrsosträger viele, aber der Bakchen nur wenige"[3].

3. Die Ekstase ist die Bedingung, die Gottesfülle das Ziel der *Mystik* (§ 75). Auch hier kann sie mehr oder weniger wild auftreten; das Gewalttätige bleibt aber immer drin, „denn es geschieht mit Gewalt, und gleichsam wider die Natur", wie der englische Mystiker Richard Rolle sagt[4]. Mit diesem Zug

---

[1] Phaedrus, 22, 29 (Übers. Apelt).
[2] Symp., c. 33: φιλοσόφου μανία τε καὶ βακχεία - - - -
[3] Plato, Phaedo, c. 13.
[4] Bei Evelyn Underhill, Mysticism[8], 1919, 440. Die Unterscheidung, die Rolle macht zwischen Ekstase *(raptus, ravishing)* als Entrückung aus dem Fleisch und Erhebung des Geistes zu Gott durch Kontemplation, zeigt wiederum, daß die Ekstase wesentlich sich auf den ganzen Menschen bezieht, ibid.

des Gewaltsamen hängt auch der Rückschlag zusammen, den der ekstatische Mystiker empfindet, so bald der Rausch zu Ende ist. Soeben war er Gottes voll, jetzt hat ihn Gott, so scheint es, wieder verlassen. Es ist wie ein bitterer Geschmack in seinem Munde, er fühlt sich noch einmal so ohnmächtig und verlassen wie vorher.

Oh! dreadful is the check — intense the agony —
When the ear begins to hear, and the eye begins to see;
When the pulse begins to throb, the brain to think again;
The soul to feel the flesh, and the flesh to feel the chain [1].

Von Entleerung und Erfüllung gebe ich zum Schluß noch ein indisches und ein modernes Beispiel. Der hinduistische Dichter Manikkavasagar beschreibt die Ekstase: „Ich kann es nicht fassen, nicht sagen. Ich Elender, ach! wie kann ich's ertragen. Verstehe nicht, was Er mir angetan; weiß nicht, was du deinem Sklaven gegeben; ich schmecke es und werde nicht satt, ich trinke und fasse es nicht. Wie wogende Wellen vom Milchmeere schwellen, so hat er in meiner Seele tiefe Wasser erregt. Unbeschreibliche Ambrosia durchdrang jede Pore in mir. Dies ist sein Gnadenwerk! In jedem Glied meines elenden Körpers erfüllte er mich mit Honigsüßigkeit. Ambrosiatropfen wunderbar durchträufelten auf sein Geheiß mein Wesen. Mit zarter Seele, als ob er mich zu seinesgleichen machte, bildete er für mich eine Gnade spendende Form. Und wie ein Elefant ein Feld von Zuckerrohr durchsucht, suchte er mich, fand mich und brachte mich zum Leben. Den reinen Honig der Barmherzigkeit goß er in mich hinein und gab mir in seiner Gnade himmlische Speise, — Er, dessen Natur nicht einmal Brahma kennt" (LEHMANN-HAAS, Textbuch, 148). — Und Stefan George:

Der boden schüttert weiß und weich wie molke —
Ich steige über schluchten ungeheuer:
Ich fühle wie ich über letzter wolke
In einem meer kristallnen glanzes schwimme —
Ich bin ein funke nur vom heil'gen feuer,
Ich bin ein dröhnen nur der heil'gen stimme [2].

---

[1] Emily Brontë; man vergleiche die nüchterne Bemerkung des alten Tholuck, Blütenlese, 115 f., aus Anlaß einer schönen Beschreibung der Ekstase von Dschelladedin Rumi: „Rausch bleibt Rausch, und auf jeden Rausch folgt Kopfschmerz."

[2] Der siebente Ring, Entrückung. Vgl. in derselben Sammlung, 189:
„Doch steht euch rausch nicht an – wer den verpöne
war nie geeinigt mit dem Höchsten Gott."

§ 75. MYSTIK.

W. J. AALDERS, Mystiek, 1928. – K. BETH, Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens, 1927. – F. HEILER, Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen, 1919. – F. VON HÜGEL, The mystical Element of Religion I, 1908, II [2], 1924. – K. JASPERS, Die Psychologie der Weltanschauungen [2], 1922. – A. LASSON, Meister Eckhart der Mystiker, 1868. – G. VAN DER LEEUW, Mystiek, 1925. – E. LEHMANN, Mystik in Heidentum und Christentum [3], 1923. – J. H. LEUBA, Psychologie du mysticisme, 1925. – G. MEHLIS, Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen. – R. OTTO, West-östliche Mystik, 1926. – C. F. E. SPURGEON, Mysticism in English Literature, 1913. – E. UNDERHILL, Mysticism [8], 1919 (deutsch 1927). – R. F. MERKEL, Die Mystik im Kulturleben der Völker, 1940.

1. Der Mensch, der herrschen, Macht üben will, zerbricht in der Mystik die Schranken sowohl des Ichs, wie der Außenwelt; er hört auf irgend etwas gegenständlich zu erleben; er hört ebenso auf, von irgend etwas als Gegenstand beeinflußt, bestimmt zu werden; sowohl Objekt wie Subjekt verschwimmen in ein formloses, inhaltloses Ineinander. Die Ekstase brachte die Entleerung des Selbst und die Möglichkeit der Erfüllung mit einem Anderen. In der Mystik findet auch eine Entleerung statt, aber sowohl des Objekts wie des Subjekts. Darum ist die Ekstase zwar jedem mystischen Erleben inhärent; es geht aber die Mystik jederzeit noch weiter als die Ekstase, in ein Jenseits aller Schranken, jenseits des Urverhältnisses, in dem der Mensch steht, selbst; mit dem von JASPERS stammenden Ausdruck: in der Mystik ist die *Subjekt-Objekt-Spaltung* grundsätzlich aufgehoben. Der Mensch weigert sich nicht nur, das Gegebene hinzunehmen, er widersetzt sich auch der Sorge, dem Befremden, jeder Möglichkeit; er braucht keine Riten, keine Sitte, keine Gestalten; er redet nicht, er gibt keine Namen mehr und wünscht nicht mehr zu heißen; er will nur noch „verstummen vor dem Namenlosen“ (MEHLIS, 13; — JASPERS, 84 ff.; — HOFMANN, Rel. Erlebnis, 45) [1].

So ist es in der „extremen“ Mystik. Die meisten Mystiker bleiben auf halbem Wege stehen oder kehren dorthin zurück. Aber wesenhaft ist die Subjekt-Objekt-Spaltung in aller Mystik aufgehoben. Denn ihr Wesen ist das Sehnen nach dieser Auf-

[1] Vgl. Jaspers, Allg. Psychopath., 262: „Jenes Urphänomen, daß die Persönlichkeit sich selbst gegenübersteht....“

hebung. Darin unterscheidet sich der Mystiker vom primitiven Menschen, der ja auch, wie er, die ganze Welt ins Innere bannt („magisches" Erleben, § 83)[1]; der Mystiker macht nicht bloß alles Außen zum Innen, sondern ebenso alles Innen zum Außen. Nur das gänzlich Leere, die Wüste bleibt:

Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich und du nicht stehen.
Wo ist mein letztes End, in welches ich soll gehen?
Da wo man keines find't. Wo soll ich denn nun hin?
Ich muß noch über Gott in eine Wüste ziehn[2].

2. Die Mystik ist international und interkonfessionell; auch hier kennt sie keine Grenzen. Aber sie hat in der neuplatonischen Mystik eine typische Gestalt gewonnen, die sich im Sufismus einerseits, in der christlichen, zum Teil kirchlichen Mystik, die mit dem Areopagiten begann, andererseits, am deutlichsten gezeigt hat[3]. Sie hat dort auch eine eigene Erkenntnislehre entwickelt, die, von einem Plato-wort ausgegangen, von Plotinus auf ihren klassischen Ausdruck gebracht wurde und von Goethe ihro schönste Form erhielt[4]:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Der Sufismus redet dieselbe Sprache; „wer von der Ewigkeit spricht, muß in sich die Lampe der Ewigkeit haben", sagt Bajazet Bastami[5]. „Das Licht der intuitiven Gewißheit, bei welchem das Herz Gott sieht, ist ein Strahl von Gottes eigenem Licht; sonst wäre keine Gottesschau möglich. Die Sonne selbst macht die Sonne sichtbar"[6]. Gott wird von Gott erkannt. Im thomistischen System, wo der Mensch durch Gleichheiten

---

[1] Vgl. über den Unterschied zwischen Magie und Mystik: Kraemer, Javaansche Primbon, 110 ff.; etwas anders: UNDERHILL, 85.

[2] Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann I, 7.

[3] Über die Rezeption des Areopagiten in der römisch-katholischen Kirche s. A. Merx, Idee und Grundlinien einer allgem. Geschichte der Mystik, 1893, 24. Vgl. auch H. Dörries, Erigena und der Neuplatonismus, 1925.

[4] Plato, Staat, 6, 508 B. Siehe auch Manilius, 2, 115:

Quis coelum possit, nisi coeli munere, nosse
Et reperire deum, nisi qui pars ipse dei est?

Vgl. Cumont, After life, 31.

[5] R. A. Nicholson, The mystics ot Islam, 1914, 51.

[6] Ibid., 50.

(similitudines) erkennt, muß das *lumen gratiae* das Bild Gottes sichtbar machen. Nach Thomas ist das noch ein geschaffenes Licht, beim echten Mystiker Tauler aber ein ungeschaffenes. Dann wird die Konsequenz gezogen, vor der der Scholastiker stehen blieb, daß Gott im Menschen als Subjekt und Objekt liebt und erkennt; aber auch für Thomas war in der Gottesschau das göttliche Wesen schon *et quod videtur et quo videtur* [1]. Die Mystik der Kirche ist eine gehemmte Mystik; diejenige Taulers ungehemmt; Thomas will Gott durch Gott schauen, Tauler will Ihn genießen, Ihn sozusagen nutzbar machen *(visio essentiae Dei,* im Unterschied von der *fruitio Dei)* [2]. Thomas bleibt vor der göttlichen Schranke stehen, Tauler durchbricht sie zugleich mit der eigenen. Nur der Gott, der innen ist, kennt den Gott, der draußen verbleibt. Oder besser: wo Gott erkannt wird, fallen draußen und drinnen, hier und dort weg. Im Akt des Erkennens können Gott und Ich nicht unterschieden werden. „Das Erkennen setzt Gleichartigkeit voraus im Erkennenden und Erkannten, und es bewirkt Gleichheit" (Eckhart, bei Lasson, 96).

Auch hier ist Erkenntnis Mächtigkeit. Die Mystik ist der Allmacht näher als die Magie, aber sie macht keinen Gebrauch davon. Ihr Erkennen ist ein göttlicher Akt, aber in „weiseloser Weise". Denn das Ich, das Gott beherbergen soll, muß Ihm Raum machen. Hier findet die „Entleerung" eine eigene, mystische Form, die wir mit der alten deutschen Mystik das „*Entwerden*" nennen wollen.

3. Nichts ist für die Mystik charakteristischer als die Beschreibung des *Weges,* den der Mensch zurücklegen muß, um sein Ziel zu erreichen. Dieser Weg wird auf *Stufen,* Stadien verteilt. Die Benennung dieser Stufen ist immer wieder verschieden, die Sache bleibt dieselbe [3]. Es können sieben Stufen sein, die erstiegen werden müssen, wie im Sufismus: Reue, Abstinenz, Entsagung, Armut, Geduld, Gottvertrauen, Befriedigung; es können vier Stufen sein, wie die *jhana's* des Buddhismus; oder sechs, wie bei Labadie: *touchement divin, illumination, élévation,*

---

[1] G. Siedel, Die Mystik Taulers, 1911, 22 f.
[2] Siedel, 20 f.
[3] Vgl. Field, Mystics and Saints of Islam, 124 ff.; Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung [2], 1922.

union divine, quiétude, sommeil [1], — es ist immer der mühsame Weg von der seichten Fülle des Lebens zur erhabenen Leere des Nichtseins, des Sterbens in Gott. Man könnte diesen mystischen Pfad Askese nennen (§ 66), aber nicht im Sinne, der sich bisher gezeigt hat, sondern im buchstäblichen der „Übung". Die Mystik zählt sowohl den fast zur Immaterialität gelangten indischen Yogin und den abgehagerten christlichen Heiligen, wie den persischen Epikuräer, den dionysischen Orgiasten unter ihre Adepten. Aber diese alle *üben*, üben immer wieder, sei es im Rausch, sei es im Fasten, den Verlust des Ichs. Hier öffnet sich der Weg der Entwerdung, der neuplatonischen *ἅπλωσις*, der *annihilatio* [2].

---

[1] H. Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, 1879, 294 f. - Die javanische Mystik unterscheidet vier Stufen, die sie mit den einheimischen Schauspielen entlehnten Bildern charakteristisch bezeichnet: I. *schareʿat–Wajang*-Spiel (die Geschöpfe-Puppen handeln nur durch den Schöpfer - *dalang*-Puppenspieler); II. *tarékat–Barongan*-Spiel (Einheit von Spieler und Spielleiter, aber in verborgener Weise; daher tragen die Spieler Tierkleidung); III. *hakékat–Topéng*-Spiel (Einheit von Spieler und Spielleiter, bloß von einer Tiermaske verhüllt); IV. *maʿripat–Ronggeng*- das Tanzmädchen (es gibt nur mehr einen Spieler; die *ronggeng* tritt unmaskiert auf; völlige Einheit von Schöpfer und Geschöpf; Schuurman, Myst. u. Glaube, 22. — Die Analyse der inneren Vorgänge, von der Mystik begonnen, stellt einen der mächtigsten Faktoren in der Entwicklung der Psychologie dar. Auch auf die Sprache hat sie großen Einfluß ausgeübt. Gewisse Mystiker haben ein eigenes Vokabular, wie der Engländer Richard Rolle, der von *calor* und *canor*, Seelenzuständen unter der Einwirkung Gottes, spricht (Max Lehmann, Untersuchungen zur mystischen Terminologie Richard Rolle's, 1936). Andere Ausdrücke sind in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen, wie: Eindruck, Natürlichkeit, Persönlichkeit, Wirklichkeit. Siehe MERKEL, 192 f.; Grete Lüers, Sprache der deutschen Mystik.

[2] Heiler, Versenkung, 10; vgl. Mme Guyon:

Ah! qu' heureuse est la destinée
De celui qui n'a plus de moi!
Et que l'âme est infortunée,
Lorsqu'elle habite encore en soi!...

En mourant sans cesse à soi-même,
On ne sent plus de volonté:
Alors la volonte suprême
Devient la nôtre en vérite. (SEGOND, Priere, 107.)

Hier öffnet sich auch bei allen Religionen, die nicht frei von mystischen Tendenzen sind, die Bahn für geistliche Übungen; Karl Schumacher, Ein Vergleich der buddhistischen Versenkung mit den jesuitischen Exer-

Fasten, Rausch, Atem-Methodik, Kontemplation, Meditation, Gebet, — das alles und noch mehr hat nur den einen Zweck, die Bewußtlosigkeit herbeizuführen, das Ich zum Nichts zu reduzieren. Das wird in der Sprache der scholastischen Mystik auch so gesagt, daß die „Bilder", die das sonstige Erkennen vermitteln, hier weichen müssen. *Fili mi, tempus est, ut praetermittantur simulacra nostra,* sagt der Traumjüngling zu Dante[1]. Hier versagt die Vorstellung, hier schwindet die Gestalt.

Wollt ihr wissen, wie ich von *Bilden* kam?
Da ich die Einigkeit in mir vernahm.
Da ist die rechte Einigkeit,
Wenn nicht entsetzt nicht Lieb noch Leid:
Ich bin *entworden.*

Wollt ihr wissen, wie ich vom Geiste kam?
Da ich nicht dies noch das in mir vernahm,
Nur *bloße Gottheit* ungegründet;
Da mocht ich länger schweigen nicht, ich mußte künden:
Ich bin *entworden.*

Seit ich verloren bin in dem *Abgrunde*
Da mocht ich länger reden nicht, ich ward ein Stummer:
Also hat mich die Gottheit klar
In sich verschlungen . . . . .
Ich bin *entsetzet*[2].

Oder in einem Straßburger Lied:

Die da wollen minnen
Das grundlose Gut,
Solln übergehn die Sinnen,
Das machet feinen Mut.

O weiselose Weise,
Du bist so recht fein.
Du schwebst über den Sinnen,
Da ist die Stätte dein[3].

---

zitien (Beiträge z. Philos. und Psych. 3), 1928. Eliade, Yoga, 75. Im japanischen Buddhismus haben diese Übungen die Form der Teezeremonie angenommen; in einem nach mystischen Regeln angelegten Garten bildet das Teehaus eine kleine Welt für sich, Tsudzumi, Kunst Japans, 48 ff.

[1] La vita nuova. – Einen typischen Fall vom Verschwinden aller Bilder, wobei die Seele entblößt bleibt, findet man bei Antoinette Bouzignon, vgl. Lindeboom, Stiefkinderen, 367.

[2] Bei Merx, Idee und Grundlinien, 12 f.; hier und im folgenden habe ich die typisch mystischen Ausdrücke kursiviert.

[3] Bei H. A. Grimm, Von Gottes- und Liebfrauenminne, 40.

Oder aber im Dreifaltigkeitshymnus des Konrad Immendorfer:

Doch um ihn kreist,
Was nie ein Geist
Umschlossen hat.
Da führt der *Pfad*
In eine *Wüste* wunderlich,
Die nichts ermißt,
Die endlos ist,
Auch gibt es dort
Nicht Zeit noch Ort;
So ist ihr Wesen seltsamlich.

Den *wüsten Pfad*
Kein Fuß betrat.
Geschaffner Sinn
Kam nie dahin.
Es ist! — und weiß doch niemand: *Was.*
's ist hier, 's ist da,
Ist fern, ist nah,
Ist tief, ist hoch!
Und doch ich log:
Es ist ja *weder dies noch das.*

Werd wie ein Kind!
Werd taub! werd blind!
Dein Herz vergißt
Alles was ist!
Was ist, was nicht ist, laß es nur!
Laß Ort, laß Zeit!
Auch *Sinnbild* weit!
Geh ohne Weg
Den schmalen Steg.
So kommst du auf der Wüste Spur [1].

Hier wird sowohl die Gottheit als der Mensch zu einer Wüste, zu einem qualitätlosen, unbenennbaren Nichts, zum *Grunde*, von dem die deutsche Mystik so gerne redet. M. a. W. die Aufhebung der Subjekt-Objektspaltung, das Ineinsfließen von Gott und Mensch, ist nur dann möglich, wenn die Übung, die Entwerdung, die *annihilatio*, Mensch und Gott in dasselbe Nichts zusammen-

---

[1] Im *Deutschen Psalter*, von Will Vesper, 43 ff. — Vgl. Siedel, Tauler, 99. — Über die Bilder und den Grund bei Thomas und Eckhart: ibid., 56: „Die Gottheit hat nirgends eigentliche Stätte zu wirken, denn in dem Grunde der Vernichtigkeit“ (Eckhart).

gebracht haben. Leere findet Leere. Und hier spricht die Mystik, nachdem sie alle Bilder hinter sich gelassen, in Bildern von so großer Schönheit und Eindringlichkeit, daß sie nie vergessen worden sind. Da ist das Bild vom *Schmetterling*, der in der Lichtflamme den Liebestod sucht. Von Al-Halladsch bis auf Goethe spricht es dieselbe Sprache[1]:

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet:
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

Und da ist dieser andere glückliche Sterbende, der *Tropfen*, der zum Ozean strebt:

Der Tropfen weint: Wie bin vom Meer ich weit!
Das Weltmeer lacht: Vergeblich ist dein Leid!
Sind wir doch alle eins, sind alle Gott —
Uns trennt ja nur das winz'ge Pünktlein „Zeit".
(Omar Kajjam, bei LEHMANN, Textbuch[1], 296.)

Oder:

Trinke der Ekstase Trank, brenne in der Liebglut!
Tropfen sucht den Untergang gern in seiner Seeflut[2].

Oder aber: „Wie Ströme, von Gestalt und Namen lassend, im Ozean eingehen zu ihrer Ruhe, so geht der Weise, von Gestalt und Namen erlöst, zum göttlich überhöchsten Geist hin"[3]. Oder schließlich Frau Guyon in ihren *Torrens spirituels*. — Auch die *Liebe* ist Metapher des mystischen Pfads, aber immer eine tödliche Liebe; wie sinnlich ihr Gehalt, wie farbenreich ihre Schilderung, immer ist sie letztlich ein Untergang in das Geliebte, ein Zerfließen und ein Tod:

Schilt mich nicht ob meiner Liebe! Biet' mich ja zum Tode dar,
stets, wo treu die Liebe, Tod auch des Geliebten Schicksal war[4].

Denn das Aufgehen von Gott in Mensch, von Mensch in Gott ist nur dann möglich, wenn das Unbeschreibliche sich dem Unbeschreiblichen eint, das Nichts dem Nichts. Darum wendet

---

[1] Massignon, Al Hallaj, 473. — Bei Saadi, Tholuck, Blütenlese, 247 ff. Vgl. Field, Mystics and Saints, 128 f.

[2] Mahmuds Gülschen Ras, bei Tholuck, Blütenlese, 218. Vgl. Field, 180.

[3] Oldenberg, Lehre der Upanishaden, 147 (Mundaka-Up.).

[4] Saadi, bei Tholuck, 248.

sich die Mystik zunächst dem Innern zu, um dann in diesem Innern die geheime Kammer, den *fundus animae*, den „Grund der Vernichtigkeit" zu suchen. Draußen hat der Liebende nichts zu suchen; als Frau Guyon einem Franziskanermönche ihre Gebetsschwierigkeiten klagte, antwortete er: „Das kommt daher, Madame, daß Sie draußen suchen, was Sie drinnen haben. Gewöhnen Sie sich daran, Gott in Ihrem Herzen zu suchen, und Sie werden Ihn dort finden." Diese Worte brachten eine Wendung in ihrem Leben zuwege [1]. Auch der moderne Mystiker weist uns nach innen:

Sucht ihr neben noch das übel,
Greift ihr außen nach dem heile:
Gießt ihr noch in lecke kübel,
Müht ihr euch noch um das feile.

Alles seid ihr selbst und drinne:
Des gebets entzückter laut
Schmilzt in eins mit jeder minne,
Nennt sie gott und freund und braut [2].

Vom Innern führt der Weg zum Innersten, zum *Grunde*, zur *scintilla*, zum *Fünkchen*, zur Seele der Seele. Das ist keine Abstraktion, nicht irgendein „reines Bewußtsein" o. ä., sondern das einzig Wirkliche am Menschen, sein Nichts, das sein Alles ist. Die brahmanische Mystik braucht hier keine neuen Begriffe zu prägen; hat sie doch den *ātman*, der eigentlich mehr Seelengrund als Seele ist: „Er ist der *ātman*, der da heißt: Nein, nein! Er ist ungreifbar, denn er läßt sich nicht greifen, unzerstörbar, denn er läßt sich nicht zerstören, unhaftend, denn er haftet nicht, ungebunden; er wankt nicht, er leidet keinen Schaden" [3]. Der *fundus animae* ist genau so unaussprechlich wie das Wesen Gottes, womit es eins ist: „Es ist der jenseits dieses Gegensatzes (Subjekt-Objekt) liegende Ort, wo Gott und die Seele ein und dasselbe sind" [4]. Der buddhistische Mystiker weiß, daß er „über die Stätte, wo weder Bewußtsein noch Bewußtlosigkeit ist, gänzlich hinausschreitet" [5]. Tersteegen sagt vom Grunde in zarten Versen:

---

[1] Vie de Mme Guyon, 1791, I, 78.
[2] Stefan George, Der Siebente Ring.
[3] Oldenberg, Lehre, 63 (Bhradaranyaka-Up.).
[4] Fr. Delekat, Rationalismus und Mystik (ZThK, N. F. 4, 1923, 280 ff.).
[5] Heiler, Versenkung, 28. — Vgl. LASSON, 101 f. – UNDERHILL, 120.

Wie war dem Geiste doch zumut
Da er sein lang gesuchtes Gut
So *nah im Herzen* funde?
Nun hat ers alles, was er will,
Umarmet, liebet und *ist still*
Bei seinem Gott *im Grunde*[1].

Gewaltig, in numinosen Urlauten, redet Ruusbroec von der „ewighe ledicheit", der „wilde, *woeste, onghebeelde bloetheid*"[2]:

Ruft dann alle mit offenen Herzen:
O gewaltiger *Schlund*!
Ganz *ohne Mund*,
Führe uns in deinen *Abgrund*;
Und mach' uns deine Minne kund.

Auch hier — wo es sich um das völlig Bild- und Gestaltlose handelt, die Fülle der Bilder; das Farblose wird mit glühenden Farben, das Leere als der größte Schatz beschrieben. Der Grund ist, wie wir schon sahen, die *Wüste*[3]. Das nächste Bild ist das

[1] G. Tersteegens Geistliche Lieder, 1897, 17.

[2] Bei Huizinga, Herfstty, 375 ff.: im ursprünglichen Mittelniederländischen:

Roept dan alle met openre herten:
O gheweldich slont!
Al sonder mont,
Voere ons in dinen afgront;
Ende make ons dine minne cont.

Vgl. die Verse der Schwester Hadewych:

Een edel *licht* lichtet in ons fijn,
Dat wilt altoes dat wij hem ledech sijn.
De pure *voncke*, dat *ghensterkijn*,
De levelecheit der zielen mijn,
Dat ewich altoes met Gode moet sijn,
Daer licht God inne sijnen eweghen schijn.

Vgl. Karl Groos, Über das Wesen des Seelengrundes (Blätter für deutsche Philos., 15, 1942, 365 ff.). Th. C. van Stockum, De middeleeuwse mystiek (Algemene litteratuurgeschiedenis, 2, 452). Meister Eckhart gebraucht ähnliche Ausdrücke, um den Grund und Gott zu bezeichnen: *essentia animae*, daz fünkelîn, diu wüeste Gottheit, daz êwige abegründe, der einveltige Grund usw.

[3] Z. B. Tersteegen:

Man lockt mich in die Wüste ein,
Da Gott und ich nur sind allein,
Da Geist mit Geist umgehet:
O Einsamkeit, so weit, so weit
Von Kreatur und Ort und Zeit!
Das Liebste draußen stehet (Geistl. Lieder, 21).

Schweigen. „Jemand bat: ‚Lehre mich das *Brahman*, o Erhabener!‘ Er (der weise Bāhva) aber schwieg. Der andere bat zum zweiten- und drittenmal. Da sprach er: ‚Ich lehre es dich ja, du aber merkst es nicht. Dieser *atman* ist stille‘“[1]. Und Tersteegen:

Am Schweigen werden sie erkannt,
Die Gott im Herzen tragen [2].

Hier zeigt sich die von Jaspers so genannte *Paradoxie des Ausdrucks.* Der Mystik Wesen ist Schweigen, im Grunde herrscht lautlose Stille. Aber dieses Schweigen wird nur offenbar in der Rede, und zwar in der überschwänglichen, sich überhastenden Rede. Das eine Bild hebt das andere immer wieder auf, um dann, wie sein Vorgänger, überholt, überwunden zu werden. Hinter der schillernden Pracht der Bilder steht die majestätische Bloßheit des Bildlosen, hinter der vielfachen Gewalt der Rede die furchtbare Macht des Schweigens (§ 63). Der Mystiker muß schweigen, aber er kann nicht, er muß reden, „jubilieren“, sich ergehen in „schweigende Musik“ (Johannes vom Kreuz); „was die Gnade *jubilus* ist, das merkt. Es ist eine Gnade, die unmäßig groß ist und so groß, daß sie niemand verschweigen kann und daß sie niemand doch vollkommen sagen kann“, sagt die Kirchberger Klosterchronik [3]. Und Meister Eckhart läßt das „verborgene Wort“ geboren werden „in dem Grunde .. Da ist das tiefe Schweigen, denn dahinein gelangte nie eine Kreatur noch irgendein Bild“ ... in diesem Schweigen „ist Raum und Ruhe für jene Geburt, dafür daß Gott der Vater dort sein Wort spreche“[4]. Neben dem Schweigen ist der *Schlaf* das Bild für den mystischen Prozeß: der Sufi ist wie die Siebenschläfer der Sage [5]; die Quietistin beschreibt ihre friedliche Seele, wie sie „s'endort souvent du sommeil mystique, où toutes les puissances se taisent“[6]. Der Mensch gibt sich völlig willenlos hin, gänzlich passiv, wie ein Werkzeug, ein Schreibzeug, ein Musikinstrument:

Lauten sind wir, Schläger du, der durch sie tönt,
Bist es du nicht, der aus unserm Stöhnen stöhnt?

---

[1] Oldenberg, Lehre, 133. [2] Geistl. Lieder, 23.
[3] Bei N. von Arseniew, AR 22, 1923—24, 271, 279.
[4] Ibid., 269.
[5] Tholuck, 62f. – Field, 161.
[6] Mme Guyon, Moyen court et très facile de faire oraison, 12, 5.

Flöten sind wir, doch der Hauch, Herr! deine ist,
Berge sind wir, doch das Echo deine ist [1].

Und dann: der *Rausch*, der die Entwerdung ermöglicht (§ 74). „Was ich mit dem Becher meine, sagt Hafis, das ist der Wein der Ewigkeit, und der Sinn dieses Weines ist für mich die Hingabe des Selbst, das sich Entselbsten“ [2].

4. Am seligsten — auch am redeseligsten — ist aber die Mystik, wenn der Weg zu Ende, die völlige Vereinigung erreicht, die *unio mystica* vollzogen ist. Die Sufi-mystikerin Rabia wird gefragt, wie sie zu dieser Vereinigung gelangt ist; sie antwortet: dadurch, „daß ich alles, was ich gefunden habe, in Ihm verlor.“ Man fragt wieder, auf welche Art sie zur Gotteserkenntnis gelangte; sie antwortet: „O Hassan, du erkennst auf eine gewisse Art und Weise, ich aber ohne Art und Weise“ [3]. Das ist die „weiselose Weise“ der deutschen Mystik, das Überfließen von Gott in den Menschen, wie es die französische Mystik kennt. Zwei Mystiker, wie Mme Guyon und ihr Freund Fénelon *reden* nicht über Gott, sondern zwischen ihnen „il se faisait un écoulement presque continuel de Dieu“ [4]. „Es gibt nur diese beiden Wahrheiten, das All und das Nichts. Alles andere ist Lüge. Wir vermögen Gottes All nur zu ehren durch unsere eigene Vernichtung, und kaum sind wir vernichtet, daß Gott, der keine Leere dulden kann, ohne sie zu erfüllen, uns mit Sich Selbst erfüllt“ [5]. Gott ist eine Art Flüssigkeit, die überall dort sich hinwendet, wo ihr nur Raum gemacht worden ist. Auch das Bild des *Spiegels* findet hier Verwendung:

---

[1] Dschellaleddin Rumi, bei Tholuck, 66; vgl. 62 f. – Oldenberg, Lehre, 140 f.

[2] Bei Merx, Idee und Grundlinien, 7. — Vgl. Omar Kajjam:

Ich trinke nicht aus bloßer Lust am Zechen
Noch um des Korans Lehre zu durchbrechen,
Nur um des Nicht-seins kurze Illusion! —
Das ist der Grund, aus dem die Weisen zechen

(in Lehmann, Textbuch [1], 296);

oder Dschellaleddin Rumi: „Man läßt sich Wein und Opiate vorwerfen, um einen Augenblick dem Selbstbewußtsein entgehen zu können, da jeder weiß, daß dieses Leben ein Fallstrick ist, wollende Erinnerung und Gedanken eine Hölle“, Nicholson, 67.

[3] Bei Tholuck, 32.

[4] M. Masson, Fénelon et Mme Guyon, 1907, XXXVII.

[5] Guyon, Moyen court, 20, 4.

Ein Geschäft nur treiben Sufi auf der Erd',
Daß ihr Herz ein reiner Spiegel Gottes werd [1].

Hier überwiegt die Verneinung, die freilich immer noch eine bildhafte Verneinung bleibt und wohl bleiben muß, ein Reichtum in Armut, eine immer wieder ausgewischte Gestalt, ein stets wieder gestaltetes Nichts. Oder kann es eine krassere, bildhaftere und zugleich das Unzulängliche schärfer hervorhebende Beschreibung der Einigung geben als das muhammedanische *fana*, das „Verschwinden", eine Beschreibung, die aber sofort wieder verneint wird in der Rede vom *fana al-fana*, dem Verschwinden auch der Bewußtheit des Verschwindens [2]? Der Buddhist spricht vom „einsamen Eiland", dem *Nirvana*: „Das eben ist ja in diesem Zustande die Wonne, daß es in ihm kein Empfinden mehr gibt" [3]. Hier ist die Wonne des Schlußgesangs von *Tristan und Isolde*:

Soll ich schlürfen, untertauchen,
Süß in Düften mich verhauchen
In dem wogenden Schwall,
In dem tönenden Schall,
In des Weltatems wehendem All,
Ertrinken,
Versinken,
Unbewußt,
Höchste Lust!

Und auch dann, wenn kein anderes Wort mehr zulässig ist, als die einfache Verneinung und „Nichts" der Name wird für das Beste und Teuerste, — auch dann hat das Wort einen Klang, der unaussprechlichen Reichtum verheißt, das „reiche Nichts", wie es der christliche Mystiker des siebzehnten Jahrhunderts, Louvigny, benannt hat [4].

---

[1] Dschellaleddin Rumi, bei Tholuck, 115. Vgl. Ghazali bei Field, 16f.

[2] Der Ausdruck ist wohl indischen Ursprungs, im Sufismus zuerst angewandt von Bajazet Bastami, Nicholson, 17ff., 60f. Vgl. Schuurman, Myst. u. Glauben, 17f.

[3] Heiler, Versenkung, 36ff., wo auch der schöne Vers:

Dem, der zur Ruhe ging, kein Maß ermißt ihn,
Von ihm zu sprechen gibt es keine Worte;
Verweht ist, was das Denken könnt' erfassen,
So ist der Rede jeder Pfad verschlossen.

[4] Heppe, Quietismus, 90. Ein anderes Bild: die Dunkelheit, die Licht ist, z. B. in dem berühmten Gesang des spanischen Mystikers St. Johannes vom Kreuz En una noche escura, UNDERHILL, 420).

Daß der Mensch hier Gott ist, bedeutet, daß Gott Mensch ist, und umgekehrt. Der Göttlichkeitsanspruch der Mystik braucht insoweit keine Überhebung zu sein, als die völlige Einigung immer nur dem „entwordenen“, entleerten Menschen gilt. Das wurde schon zur Verteidigung des Mansur Halladsch beigebracht, diesem gefesselten Mystiker, der seine Seligkeit mit den schrecklichsten Foltern bezahlen mußte. Er sagte: *ana'l Haqq*, ich bin die Wahrheit, d. h. nach muslimischer Auffassung: ich bin Gott. Aber das sagt nicht Halladsch, sondern Gott aus dem Munde des selbstlosen Halladsch[1]. Freilich hat der nüchterne Al Jonayd nicht unrecht, wenn er ihm antwortet: „Nein, du existierst erst durch die Wahrheit! Welchen Galgen wirst du mit deinem Blut beflecken!“ [2]. Im Bewußtsein des Mystikers selbst aber ist er weiter nichts als „die Hand, die Gott als Werkzeug dient“ [3]. Die Verwischung der Grenzen geht so weit, daß er beten kann: „O mein Gott, du weißt, daß ich ohnmächtig bin, dir das Dankgebet zu bringen, das du brauchst. Komm also, in mir dir selbst zu danken; das ist das wahre Dankgebet! ein anderes gibt es nicht!“ [4]. Die Mystiker überholen und überbieten sich, wie die mystischen Bilder; Bajazet Bastami sagt mit rätselvollem Tiefsinn: „Ich ging von Gott zu Gott, bis es von mir rief in mir: „O du ich!“ [5].

Die Einigung ist ein Untergang, d. h. ein Sterben. Die ganze Grausigkeit der Todeswollust lebt in den berühmten Versen, in denen Al Halladsch sein Gottesverhältnis beschrieb, als er zur Richtstätte geführt wurde, tanzend in den Ketten[6]; man fragte ihn: „O Meister, wie kommst du in diesen Zustand“; er antwortete: „Durch die Liebkosungen seiner Schönheit, so sehr zieht sie diejenigen an, die die Einigung wünschen!“ Und er rezitierte:

---

[1] Nicholson, 152.

[2] Massignon, Hallaj, 62.

[3] Massignon, Hallaj, 260.

[4] Ibid., 116.

[5] Nicholson, 18.

[6] Nach der Übersetzung von Massignon, 9, 301; der französische Text lautet:

Celui qui me convie, pour ne pas paraître me léser,
M'a fait boire à la coupe dont il a bu; comme l'hôte qui traite un convive.
Puis, la coupe passée de mains en mains, Il a fait apporter le cuir du supplice et le glaive.
Ainsi advient à qui boit le Vin, avec le Lion en plein Eté.

Vgl. Tholuck, 322 ff.; Field, 68 ff.

Der mich einlädt, hat, daß er nicht scheine mich beleidigen zu wollen, mich trinken lassen aus der Schale, aus der er selbst getrunken; wie der Wirt einem Gaste tut.
Dann, nachdem die Schale von Hand zu Hand gegangen, hat er das Richtleder bringen lassen und das Schwert.
So geht es demjenigen, der den Wein trinkt mit dem Drachen im Hochsommer.

Ein Urerlebnis des Menschen zeigt sich hier in den erhabensten und zartesten mystischen Regungen. Todessehnsucht verbindet sich mit dem Willen zur Macht und ahnt die höchste Mächtigkeit im Verlöschen. Die „dreißig Vögel", deren Pilgerschaft der Sufi Fariduddin Attar beschreibt, finden am Ziel nur sich selbst, *Simurgh*, d. h. dreißig Vögel. Gott ist ein Spiegel, in welchem jedermann sich selbst sieht. „So schwanden die Vögel in Ihn für immer, wie der Schatten in die Sonne aufgeht"[1]. Der Strahl, den die Gottheit entsendet, ist ein „Strahl der Finsternis"[2]. Angst und Wollust des Todes liegen hart nebeneinander, ja, sie werden zu eins in der furchtbaren Seligkeit der Vernichtung. „Schließe die Fenster, damit sich das Zimmer erhellt" ist ein beliebter Spruch der muselmanischen Mystik[3].

5. Die Mystik, die wesenhaft schweigt, spricht eben deshalb alle Sprachen; sie ist grundsätzlich tolerant:

Pagod' und Kaba ist des Frommen Statt,
Der Glockenklang des Frommen Melodie,
Des Parsen Gürtel, Kirche, Rosenkranz und Kreuz,
Sie alle sind fürwahr des Frommen Zeichen[4].

Alles Einzelne, Besondere, Historische der Religionen ist der Mystik letzthin gleichgültig. Denn die Entwerdung zieht auch alle die Bilder, Vorstellungen, Gedanken in Mitleidenschaft, die in den Religionen wichtig gehalten werden. Die Mystik redet die Sprachen aller Religionen, aber keine Religion ist ihr wesentlich. Leer bleibt leer, und nichts nichts, ob in Deutschland oder in Indien,

---

[1] Field, 131 ff. Vgl. zur Einigung noch: Tholuck, 64 f., 87 f., 105 (Dschelaleddin Rumi). – Oldenberg, Lehre, 126, 142, 181. – Kraemer, Primbon, 72 (das sog. *kawula-gusti* der javanischen Mystik, „die Wahrheit von Herr und Diener", vgl. auch Schuurman, Mystik und Glauben, 15).

[2] Dionysius Areopagita, bei Merx, Idee und Grundlinien, 20, 71.

[3] Wensinck, Semiet. stud., 87.

[4] Omar Kajjam, bei Merx, 26.

im Islam oder im Christentum. Der Mystiker kann ein gläubiger Muslim, er kann ein treuer Sohn der christlichen Kirche sein; im Grunde macht das wenig aus. Die besonderen Symbole, Riten, Gedanken der einzelnen Religionen können ihm höchstens helfen auf seinem Weg zur Vernichtung; am Ziel aber müssen sie, wie alles Übrige, verschwinden. Die wahre *Kaaba*, sagt Dschelladeddin Rumi, ist ein betrübtes und zerbrochenes Herz [1], und Bajazet Bastami, der den heiligen Rundgang um die *Kaaba* vollziehen wollte, fand einen weisen Mann, der ihm sagte: gib mir die zweihundert Goldstücke, die du zur Reise bedarfst, und mache den Rundgang siebenmal um mich; Bastami tat, wie ihm geheißen, denn der Mensch ist die wahre *Kaaba*, das Haus Gottes (vgl. § 57) [2]. In der christlichen Mystik muß die Hl. Schrift an die zweite Stelle treten. Man erzählt von George Fox, daß er einen Prediger mit folgenden Worten unterbrach: „Nicht die Schrift, sondern der heilige Geist!" (Lindeboom, Stiefkinderen, 9). Die christlichen Mystiker achten also manchmal Schriftwort und Sakrament gering; die Heiligen, sogar die heilige Jungfrau müssen es sich gefallen lassen, daß ihre Gestalten schwinden (Lasson, 323, Eckhart) [3]. Und auch das Herz des Christentums, die Menschwerdung Gottes, kann dem Mystiker letzten Endes nur ein Gleichnis seiner eigenen Geschichte sein: die Inkarnation wird zur *generatio aeterna* in den Herzen der Menschen. Das Merkwürdige ist, daß die muhammedanischen Mystiker in dieser Beziehung mit den Christen völlig gleich denken und sogar Jesus — allerdings als den ewig im Herzen geborenen Christus — in sehnsüchtigen Worten preisen [4]. Der Heiland kann nur ein Bote sein, und was fragt der nach Boten, der den Sender kennt, —

Nach Gesandt- und Briefschaft fraget jener nicht
Der geborgen an des Sultans Busen liegt [5]

[1] Field, 151. [2] Field, 54.

[3] Frau Guyon: „Ich konnte die Heiligen und die hl. Jungfrau nicht mehr außer Gott sehen, sondern sah sie alle in Ihm, ohne sie anders als mit Mühe von Ihm unterscheiden zu können"; Heppe, Quietismus, 161.

[4] Teresa, Molinos: Heppe, Quietismus, 20. - Eckhart: Lasson, 129 f., 120, 9, 12. - Fenelon: Heppe, 394 ff. — Eine moderne Parallele: W. R. Inge, Personal Idealism and Mysticism [2], 1913. - Dschelladeddin Rumi: Field, 159, 161, 211.

[5] Dschelladeddin Rumi, bei Tholuck, 167. — Eine merkwürdige Parallele aus dem Heidentum: die späthellenistische Mystik machte

Die Begehung kann nichts mehr helfen, wo kein Halt mehr ist. — Auch die Sitte kann nichts mehr fruchten, wo kein Benehmen im Unterschiedlosen noch einen Unterschied machen kann. Die Mystik ist von jeher jeder Form der Moral feind gewesen, nicht aus unmoralischer Neigung, sondern weil Gesetz und Sitte binden wollen, wo es nichts mehr zu binden gibt. Wer die *unio mystica* erreicht hat, braucht sich an keine Weisung länger zu kehren. Von Dschelladeddin Rumi, der sich über das Gesetz hinwegsetzt:

Wem der Freibrief innerlich gegeben ist,
Was auch ess' er, immer er Erlaubtes ißt [1], —

bis auf den englischen Mystiker William Blake, der Himmel, das Gute, und Hölle, das Übel, sich verheiraten läßt (SPURGEON, 141 ff.), und Robert Browning, der in seine Mystik ein naturalistisches Element mischt:

Typ braucht Antityp;
Wie Nacht den Tag, wie Schatten Schein, so braucht
Gut Übel: wie verstände man das Mitleid —,
Es sei denn durch Pein [2], —

ist es immer derselbe Ton. Nicht nur das Schädliche, sondern auch das Schlechte verliert seine eigene Stätte; es kann überhaupt keine eigene Stätte geben im unterschiedslosen Göttlichen [3]. Nichts als gänzliche Ruhe, Versenken, Aufgehen kann dem Mystiker frommen: der Quietismus ist die Ethik der Mystik: „Gewöhne dich an die Unbeweglichkeit, und lege nicht

auch den Mythus des Attis zum Typus der Seelengeschichte: so Sallustius, bei Murray, Five Stages, 246; vgl. überhaupt die Gnosis. Vgl. die Worte des Wiedertäufers Hans Denck aus dem 16. Jahrh.: Wer nit in gottes hauss ist, dem ist der brief kain nütz, wer in gottes hauss ist, der weisst an den brûff wie frumm der herr ist.“ Lindeboom, Stiefkinderen, 198.

[1] Bei Tholuck, 153.

[2] Type needs antitype:
As night needs day, as shine needs shade, so good
Needs evil: how were pity understood,
Unless by pain?

[3] Z. B. Julian of Norwich, Revelations of divine love, 26. – Mme Guyon und die französischen Quietisten: E. Seillere, Mme Guyon et Fénelon, 1918, 32 f., 217, 71. – Masson, 55, 58, 227. – Eckhart: LASSON, 8 f. — Die Sufi: Field, 65, 188. – Tholuck, 81, 96 ff., 120 f., 130, 159 f., 212 f. – Nicholson, 88, 99. — Der Areopagita: Merx, 19.

Hand an die Lade, wie Uzza, auch wenn du sie wanken sähest; denn obwohl das ein gutes Werk für einen Anderen wäre, es ist nichts wert für dich, den Gott gänzlich passiv haben will“ [1].

Die Mystik ist ein sich überstürzender Versuch der Selbsterlösung durch Selbstvernichtung, ein Versuch, das Selbst zu ermächtigen durch den Tod. „Gott ist als Mensch geboren, damit ich als derselbe Gott geboren würde . . . Gottes Grund ist mein Grund, und mein Grund ist Gottes Grund“ (Lasson, 205), oder in der Sprache der Sufi:

> Ja, Dschellaleddin, das Meer bist und die Perle bist auch du,
> Du bist selbst das Weltgeheimnis; andre Feier übe nicht.

Oder endlich der halb naturalistische, halb mystische Omar Kajjam:

> Ein Funke meines roten Schmerzes: Hölle.
> Ein Winken meines Glücks: der Garten Edens [2].

So kreist die Mystik um die Unergründlichkeit des eigenen Ichs (Hofmann, Rel. Erl., 47). Jederzeit kann sie zur tollsten Selbstverherrlichung werden, jederzeit aber auch zum abgründigsten Nichtigkeitsbewußtsein. Dem Meister Eckhart schlägt die Selbstvergöttlichung um in eine „exzessive Gnadenlehre“ [3], wie denn überhaupt die Prädestination in der Mystik, auch in der muhammedanischen, eine große Rolle spielt. Einem *Cherubinischen Wandersmann* und einem Rainer Maria Rilke schlägt die Selbstvernichtung um in die Abhängigkeit, ja die Nichtigkeit Gottes:

> Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
> Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)
> Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?)
> Bin dein Gewand und dein Gewerbe,
> mit mir verlierst du deinen Sinn [4].

Gott ist ein aus dem Nest gefallenes Vögelchen. Auch die Sohn-

[1] Mme Guyon, bei Masson, 277. — Vgl. Tersteegen, Geistl. Lieder, 19 ff. - Siedel, Tauler, 118. — Modern: Amiel, Journal intime I, 22 f.

[2] Über Omar Kajjam und die verschiedenen Quellen seines *Rubaiyat*, s. A. Christensen, Critical Studies in the Rubaiyat of Umar-i-Khayyam, 1927.

[3] S. Rud. Otto, Zeitschr. für Theol. und Kirche, N. F. 6, 1925, 425.

[4] *Das Stundenbuch.*

schaft des Menschen wird in eine Vater- oder vielmehr Mutterschaft verkehrt:

Ich liebe dich wie einen lieben Sohn
Der einmal mich verlassen hat als Kind,
weil ihn das Schicksal rief auf einen Thron,
vor dem die Länder alle Täler sind [1].

Vermessener noch und mit dem Klang einer lapidaren Endgültigkeit Angelus Silesius:

Der Abgrund meines Geists ruft immer mit Geschrei
Den Abgrund Gottes an: sag welcher tiefer sei [2].

Man soll die Mystik nicht betrachten als eine spezifische Art der Religion und z. B. die Frage aufwerfen, ob denn Christentum und Mystik sich vereinigen lassen. Die Mystik ist eine bestimmte Richtung der Religion, die es in jeder Religion geben kann und gegeben hat. Sie ist eine Form der Gerichtetheit auf das Selbst, des *Autismus;* nicht die magische Form (§ 83), in welcher der Mensch die Welt in sich verlegt, sondern eine noch radikalere, in welcher der Mensch durch das Nichts hindurch sich zum All macht. Die Mystik ist eine gewaltige Überspannung des Machtbewußtseins, das seine Befriedigung findet in der Allmächtigkeit des Todes. Dem Toten kann niemand etwas anhaben, auch er selbst nicht. Darum kann und muß zwar jede Religion mystische Elemente umfassen, sie wird sie aber nur soweit in sich aufnehmen können, als sie ihrem eigensten Charakter nicht widersprechen. In der primitiven Religion ist die Schranke der Mystik die Magie mit ihren praktischen Zwecken; im Islam und im Judentum das übermächtige Gebot Gottes; im Christentum die Liebe (§ 76). Mit Recht hat man somit von einer „gehemmten Mystik" geredet [3]. Die Mystik wird, außer in den extremen Fällen, wie bei Angelus Silesius, Frau Guyon, Dschelladeddin Rumi usw., fast immer „gehemmt". Sogar die „reine" Mystik ist nie ganz „rein". Der Mystiker erleidet nie einen vollkommenen Identitätsverlust, ebensowenig wie der Schizophrene oder der Primitive, deren Erleben ja auch in der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung begründet ist, obwohl sie daraus nicht, wie der Mystiker, eine Leidenschaft

[1] Ibid., vgl. A. Faust, Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei Rainer Maria Rilke (Logos 11, 1923).
[2] *Der Cherubinische Wandersmann* I, 68.
[3] E. Brunner.

machen. — Die Mystik ist wie Dante, der in den Anblick Beatrices versunken, sie unverwandt anstarrt. Das Leben selbst aber, die Möglichkeiten desselben und auch der Glaube gleichen den drei theologischen Tugenden, die mit einem *troppo fisso* den starren Blick des Dichters ablenken und ihn zum Bewußtsein zurückführen [1]. Es ist kein Zufall, daß es gerade die theologischen Tugenden sind, die dies *troppo fisso* aussprechen.

§ 76. GOTTESLIEBE.

L. Marcuse, Über die Struktur der Liebe (Jahrbuch der Charakterologie 5, 1928. – H. Scholz, Eros und Caritas, 1929. – S. Tromp de Ruiter, Gebruik en beteekenis van Agapan in de grieksche literatuur[2], 1930. – Maria Fürth, Caritas und Humanitas, 1933. – R. R. Marett, Faith, hope and charity in primitive religion, 1932. – M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 1923.

1. Bei der Besprechung der Furcht sahen wir schon, daß das religiöse Erlebnis ambivalent ist: das Verhältnis gegenüber der Macht ist immer ein Hingezogen- *und* ein Abgestoßenwerden, wenn es hoch kommt: ein *tremor* und eine Faszinierung. Die Liebe im religiösen Sinne ist also keineswegs eine rein harmonische Lebenshaltung. Sie ist nie ganz ohne ihren scheinbaren Widerpart, die Furcht, wie die Furcht ihrerseits nie ganz ohne die Liebe ist. Sogar der Haß ist mit der Liebe nah verbunden: „Jeder Hassende ist ein unglücklich Liebender, ohne es zu wissen" [2] In diesem Sinne wird also die Macht, welcher man im Leben begegnet, immer geliebt, auch da, wo von einer Liebe zu Gott im ausdrücklichen Sinne gar nicht die Rede ist. Das ambivalente Liebeserlebnis kann sogar als Grunderlebnis der Religion gelten; ohne das Hingezogenwerden gäbe es keine Furcht, keine Begehung, überhaupt keine Religion. „Die Liebe ist keine späte Botschaft, die vom Himmel zu zivilisierten Leuten heruntergeschickt ist. Sie ist etwas, das flüstert im Lebensblut des Menschengeschlechts, als ob die zärtliche Stimme der Mutter Erde uns in Erinnerung riefe, daß wir alle ihre Kinder sind." Auch die Zusammengehörigkeit in einer bestimmten Mächtigkeit, in der Gemeinschaft oder im Bund, ist eine Form der Liebe; das Hingezogen-werden zu den Nächsten, den Brüdern, den Genossen,

[1] Purgatorio, Canto 31 und 32.

[2] Künkel, Einführung in die Charakterkunde, 16.

das Aus-sich-herausgehen oder vielmehr das Sich-mit-dem-Andern-ineinssetzen ruhen in der gemeinsamen Mächtigkeit (§§ 32 ff.)[1].

2. Die Liebe tritt, außer in diesem allgemeinen Sinne, als *Hingebung* auf.

> In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
> Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
> Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
> Wir heißens: fromm sein!

Hingabe bedeutet Gabe des Selbst. Die Gabe, die, wie wir sahen (§ 50), immer gewissermaßen eine Hingabe ist, ist mithin der zum inneren Erlebnis gehörige äußere Akt. Opfer und Liebe sind verbunden im Gesamterlebnis. Daraus geht aber hervor, daß die Liebe immer Gegenliebe voraussetzt, genau so wie die Gabe Gegengabe. Oder besser: so wie die Gabe des Menschen immer schon eine Gegengabe ist, so ist auch seine Liebe immer schon Gegenliebe.

So finden wir die Liebe im Alten Testament. Sie gehört da ursprünglich zum Bunde, kraft dessen Jahve sein Volk erwählt. Im Deuteronomium ist die Liebe zu Gott ein ausdrückliches Gebot: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen“ [2]. Diese Liebe des Volkes, dann auch des Einzelnen, ist gleichsam die Antwort auf die Liebe Jahves. Seine Liebe ist getreu und standhaft, wenn auch die Liebe des Volkes (bzw. des Menschen) trüglich ist. Daher das wiederholte Gleichnis des abtrünnigen Weibes, dessen Untreue die Liebe des Mannes nicht ins Wanken bringt. Hosea stellt die Liebe als Forderung Gottes der Opferbegehung gegenüber: „Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an der Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer“ [3]. Jahve hat sein Volk lieb, unter den Volksgenossen vor allem die Gerechten, die Kleinen und Elenden [4]; Volk und Volksgenosse vergelten ihm seine Liebe durch das Lob ihrer Gegenliebe. — Hier ist also kein Raum für den Gegensatz, der im Islam empfunden wird, wo die Liebe zu Gott nur bei den Mystikern und den Ketzern

[1] Marett, Faith, hope and charity, 178.

[2] Deut. 6, 5. Im Alten Testament bedeutet „lieben“ vor allem: im Kult anbeten; Beispiele: 1. Könige 3, 3; Deut. 13, usw.

[3] Hosea 6, 6. [4] Ps. 146.

eine ansehnliche, bisweilen zentrale Rolle spielt, und wo das Verhalten des Menschen Gott gegenüber sich vor allem deshalb im Lobe, das der Mensch Gott schuldig ist, erschöpfen soll, weil man auch hier das richtige Empfinden hat, daß alle Liebe Gegenliebe ist, weil man aber dem erhabenen Schöpfer die menschliche, sich hingebende Liebe nicht zutrauen kann [1].

Ganz anders steht es in der indischen Religiosität. Wo dort Gestalt und Wille an der Macht hervortreten, weichen die sonst überwiegende Begehung (auch in der Form der Askese) und die Erkenntnis Gottes der Hingebung (*bhakti*). Auch hier ruft das Verhalten des Gottes, seine Liebestat, die Liebe des Menschen erst hervor. Im Mahayana-Buddhismus trat so an die Stelle der Selbsterlösung nach dem Beispiele des Buddha die Hingabe an den Gott Buddha („ich nehme meine Zuflucht zu Buddha"). Das Gelübde Buddhas, nicht in das Nirvana eingehen zu wollen bevor alle Wesen erlöst sind, gilt hier als der Beweis, als die Betätigung der Liebe Gottes, die die Hingabe herausfordert (sehr klar wird dieser Sachverhalt u. a. bei Tiele-Söderblom, 187 ff.). — Im Hinduismus vereinigt dann die *Bhagavad-Gita* die beiden Wege des Wissens und der Werke in den höheren Weg der *bhakti*, der Hingebung. Ein persönlicher Herr, der *Isvara*, ist der Mittelpunkt der Religion, der die Liebe des Menschen zu sich zieht [2].

Sehr schön zeigt sich das Wesen dieser Liebe und Gegenliebe im achtzehnten Gesang der *Bhagavad-Gita*:

> Im Herzen aller Wesen drin wohnet der Herr, o Arjuna!
> Er bewegt wie im Puppenspiel die Wesen alle wunderbar.
> Bei ihm such deine Zuflucht du mit ganzer Seele, Bharata!
> Durch seine Gnad' erlangst du dann höchsten Frieden und ew'gen Stand
> Ein Wissen hab' ich dir vertraut, das noch geheimer als geheim;

---

[1] Vgl. Massignon, Al-Hallaj, 161 f. „Aus der Liebe zu Gott einen wesentlichen Bestandteil der Andacht und des Lebens selbst zu machen, ist also Unsinn; man muß Gott den Lobpreis in der Formel darbringen, die er durch Offenbarung vorgeschrieben hat – ob mit oder ohne Liebe, hat wenig Bedeutung; wesentlich ist, daß man ihn im Glauben darbringt." Vgl. was der orthodoxe Islam den Sufis vorwirft, wenn sie über die Liebe Gottes sprechen: H. H. Dingemans, Alghazali's Boek der Liefde, 1938, 23 ff. – I. Goldziher, Die Gottesliebe in der islamitischen Theologie (Der Islam, 9, 144 ff.).

[2] „Liebe, Hingabe" scheint das Wort *bhakti* besser wiederzugeben als „Glaube"; vgl. Chant. II, 148.

Nachdem du's ganz erwogen hast, verfahre weiter, wie du willst.
Doch das Allergeheimste noch vernimm von mir, das höchste Wort,
Du bist mir teuer, überaus, darum verkünd' ich dir das Heil.
Mein gedenkend, mich verehrend, mir opfernd, beuge dich vor mir!
Zu mir dann kommst du! Wahrheit ist's, was ich versprech' — du bist mir lieb [1].

Sehr deutlich läßt sich hier beobachten, wie die Gotteswissenschaft, dies eigenste Religionsgut der Inder, allmählich in die Gottesliebe übergeht. Dabei wird der Herr immer mehr aus einem Mitteiler, einem höchsten *guru*, zum allgenügsamen Gotte: „Laß alle (anderen) Heilswege fahren und nimm zu mir allein deine Zuflucht. Ich werde dich von allen Übeln erlösen, habe keine Sorge!" [2].

Die *bhakti* (fast nie ganz ohne die Nebenbedeutung der Erkenntnis) wird von den Dichtern ausdrücklich Riten und asketischen Übungen gegenübergestellt:

Wozu Veden singen? wozu *sastras* hören?
Wozu täglich Sittenlehre treiben?
Wozu ein *anga* (Hilfswissenschaft) lernen oder alle sechs?
Den Herrn im Herzen tragen bringt alleine Heil.
Wozu sich quälen? wozu Fasten üben?
Wozu auf hohem Berg sich schwer kastei'n?
Wozu nach heil'gen Wassern wandern hin und her?
Immer den Herrn bekennen bringt alleine Heil.
(Bertholet, Lesebuch, 14, 55.)

3. Dem Griechen trägt jedes Erlebnis ein göttliches Antlitz. So ist bei ihm nicht die Rede von einer Liebe zu Gott, geschweige denn von einer Liebe Gottes, sondern die Liebe ist selbst Gott, und zwar der älteste der Götter, *Eros*, der Urtrieb der Welt. Die ganze Lebensbewegung im Sinnlichsten wie im Erhabensten, sie sei gerichtet auf das Schöne, das Gute oder das Wahre, ist für Plato aufwärtsstrebender Drang, Eros (vgl. § 96). Das orphische Urprinzip der Welt, der sophokleische Sieger im Kampf wird zur Liebe, zum Höchsten und Letzten, zur Idee. Diese Idee selbst kann aber nicht lieben. „Gott liebt (Platos Ideen lieben nicht). Gott hat aus Liebe zu den Menschen seinen Sohn auf die Erde gesandt. Christus ist der Liebende: der Gott liebende Mensch und der den Menschen liebende Gott. Die Dynamik der Liebe ist nun nicht mehr einrichtig — wie in der Antike: vom

[1] Übersetzung L. von Schröder.
[2] *Bhagavad-Gita*, 18, 66, in der prosaischen, aber genaueren Übersetzung von O. Schrader (Bertholet, Lesebuch, 14, 28).

Menschen zum Höheren; sondern doppelrichtig: auch vom Höheren zum Menschen. Christus verbindet in sich beide Richtungen" (MARCUSE, 279). „Im Christentum ist — ganz unplatonisch — nicht nur das Lieben, sondern auch (ich würde lieber sagen: gerade) das Geliebtwerden zentral... Der Antike ist der Eros Kulturschöpfung, dem Christentum ist der Eros Erlösung" (ibid., 280). — Hier trennen sich in der Tat die Wege des griechischen und des christlichen Geistes. Der Eros ist Hingabe, aber als Trieb, dann als Bemächtigung; als heiliger Wahnsinn, aber immer auch als Ermächtigung. Die christliche *agape*, die *caritas* aber ist Hingabe an denjenigen, der sich hingegeben hat; nicht Trieb, sondern Gnade, nicht Bemächtigung oder Ermächtigung, sondern reine Dankbarkeit [1]. — Die engste Annäherung an die platonische Liebe zeigt sich im Christentum in der Mystik. Die Gleichnisse der bräutlichen Liebe und des Liebestods sind manchmal nichts anderes als eine Umwandlung der kindlichen Dankbarkeit in den Trieb [2].

4. Dem christlichen Glauben ist nicht die Liebe ein Gott, sondern Gott ist Liebe [3]. Der christliche Begriff der Liebe ist nicht „geistig" im Gegensatz zur „sinnlichen" Liebe; sie steht vielmehr „der geistigen Realität ebenso fremd gegenüber wie der körperlichen" (MARCUSE, 283). Sie bedeutet eine völlige Umkehrung aller Lebensverhältnisse. Die Christen haben sich ja auch ihr eigenes Wort für die Liebe gesucht, *agape*, und die verschiedenen gangbaren Ausdrücke verworfen (LOHMEYER, Rel. Gemeinschaft, 59; — TROMP DE RUITER, passim). Die Grundbedeutung dieses Wortes ist „erhalten, empfangen, annehmen". Es setzt also, sich darin unterscheidend von *φιλέω* und *ἐράω*, das Geschenk einer Liebe schon voraus. *Agape* ist grundsätzlich Gegenliebe. Sie ist kein Trieb, sondern eine Bereitschaft, die antwortet auf die Tat Gottes. An ihr ist mithin nicht das Ver-

[1] Es ist kein Zufall, daß der Islam, der die Liebe abweist, sich in die platonische Liebe zu finden gewußt hat. Vgl. Massignon, Hallaj, 176.

[2] Vgl. Denis de Rougemont, L'amour et l'Occident. – „Eine einzigartige Begegnung von Eros und Agape" beim heiligen Franziskus: SCHELER, Sympathie, 110.

[3] 1. Joh. 4, 6, 18. – Vgl. den berühmten Satz Pascals (Pensées): „Du würdest mich nicht suchen, wenn Du mich nicht gefunden hättest." Ein ähnlicher Gedanke ist schon beim hl. Bernhard zu finden: *nemo te quaerere valet nisi qui prius invenerit*; vgl. Gilson, Philosophie médiévale, I, 71.

halten des Menschen das Eigentliche, sondern das Verhalten Gottes. „Ich frage nicht nach Liebe im allgemeinen, die hier und dort vorkommen mag, sondern nach der Liebe, mit der ich geliebt bin" (Bultmann, Gl. u. Verst., 242, vgl. auch 237). In diesem Sinne gilt das wundervolle Wort des sog. Antichristen Nietzsche, in dem er die Liebe vom *Mitleid* (§ 98) unterscheidet: „Alle große Liebe ist noch über all ihrem Mitleid: denn sie will das Geliebte noch ... schaffen"[1]. Die Liebe Gottes ist eine schaffende, die Liebe zu Gott die Dankbarkeit der Kreatur. Sie ist sogar nicht an erster Stelle ein Schenken, sondern vielmehr ein Sich-schenken-lassen (Scholz, 51 ff.). „Darauf steht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und hat seinen Sohn gesandt als Sühne für unsere Sünden ... wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat"[2]. Gott steigt hernieder zu den Menschen: das ist die eigentliche Liebe; die menschliche existiert nur als Antwort. So ist die christliche Liebe dynamisch, sie ist eine Bewegung Gottes, eine Gegenbewegung des Menschen. Kierkegaard sprach von ihrer „Dialektik" und redete von ihr mit inbrünstiger Tiefe: „Je höher ein Mensch über einem andern steht, den er liebt, um so mehr wird er sich (menschlich geredet) versucht fühlen, ihn zu sich emporzuziehen; aber um so mehr wird er sich (göttlich geredet) dazu bewogen fühlen, zu ihm hinunterzusteigen. Das ist die Dialektik der Liebe"[3]. Darum kann die Liebe die zentrale Stelle im Christentum einnehmen, weil sie mit der Tat Gottes zusammenfällt, mit der Menschwerdung Gottes. Sie ist nie und nimmer ein schönes, lobenswertes Gefühl, sondern absolute Tat. Als Liebe des Menschen zu Gott hat sie ihr Sein nur an der Mächtigkeit Gottes. „Dieser Ohnmächtige also, der weder sich selbst noch andere retten kann, sondern Elend bringt über jeden, der sich ihm anschließt — ist das Absolute. Wer kann das glauben! Menschen können es nicht. Sie haben nämlich eine unaus-

---

[1] *Also sprach Zarathustra*, Zweiter Teil.

[2] 1. Joh. 4, 10, 19 (Weizsäcker). Die Caritas kommt von oben herab, der Eros steigt von unten empor. „Die Caritas liebt nicht, weil der Mensch göttlich ist, sondern gerade die Nichtigkeit im Menschen" (Fürth, 57). Die christlichen Denker Dante und der hl. Thomas machen aus der Liebe Gottes das Objekt, Aristoteles das Subjekt, Gilson, Philos. médiévale, I, 78; vgl. Scheler, Sympathie, 189.

[3] Geismar, Kierkegaard, 193. – Vgl. 115, 194 ff., 497 f.

rottbare Vorstellung davon, was Macht ist, und diese Ohnmacht ist keine Macht, geschweige denn die Macht des Absoluten“ [1]. Diese „unausrottbare Vorstellung“ haben wir im vorhergehenden ja zur Genüge kennengelernt! In der christlichen Liebe wird ihr widersprochen: sowohl das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als dasjenige zwischen Mensch und Mensch (Liebesgemeinschaft, die Gemeinschaft gegründet in der Liebe Christi) beruhen auf einer Macht, die nicht Eigentum oder Eigenschaft des Menschen ist, sondern ein Geschenk an ihn, ein Geschenk des Vaters an das Kind. Über diese Liebe dichtet der Apostel Paulus seinen gewaltigen Hymnus, der alles eher ist als das Lob einer menschlichen Vorzüglichkeit. Er ist das Lied vom Geschenk Gottes, vom absolut Unentbehrlichen, vom immer Bleibenden: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen rede und habe keine Liebe, so bin ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich Weissagung habe, und weiß die Geheimnisse alle, und die ganze Erkenntnis, und wenn ich den ganzen Glauben habe zum Bergversetzen, und habe keine Liebe, so bin ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe austeile, und meinen Leib dahingebe zum Verbrennen, und habe keine Liebe, so nützt es mir nichts . . . bleibend ist Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei: die Liebe aber ist das Größte unter ihnen“ [2]

§ 77. GOTTESKINDSCHAFT.

Der Orphiker, der in der Unterwelt vor die Götter hintritt, beruft sich auf seine Herkunft:

Sage: Ich bin ein Kind der Erd’ und des Sternenhimmels,
Jedoch, mein Geschlecht ist himmlisch; und soviel wisset ihr selber;

und:

Denn eures sel’gen Geschlechts auch ich, ihr Götter, mich rühme [3].

Der homerische Held rühmt sich seiner göttlichen Herkunft. Bei zahllosen primitiven Völkern ist das Band mit der Macht zugleich die Verwandtschaft mit göttlichen oder jedenfalls übermächtigen Vorfahren. — Der Mensch erhebt in allen diesen Bei-

[1] Kierkegaard, bei Geismar, 412.
[2] 1. Kor. 13 (Weizsäcker).
[3] Goldplättchen von Petelia und Thurioi, bei Diels, Vorsokratiker II, 175; Olivieri, Lamellae orphicae. – Vgl. K. Kerenyi, AR 27, 1928, 322 f. — Kern, Orph. Fragm., 105 f.

spielen den Anspruch auf gemeinsamen Ursprung und gemeinsame Mächtigkeit mit den Mächten. Er rechnet sich selbst gleichsam in die Macht ein. Daß damit ein starkes Abhängigkeitsgefühl zusammengehen kann, zeigt das Alte Testament, welches das Volk Israel oder auch den Messias als Sohn Gottes anspricht. Der Sohn ist mit dem Vater enge verbunden, er ist ihm gehorsam, er traut ihm; die Gestalt des Vaters ist ihm vertraut (§ 20). In diesem Sinne kann die Areopagrede sogar das Wort des Griechen übernehmen: „Sind wir doch von seinem Geschlecht“ [1].

Das Christentum aber macht, wenn es diese Gedanken übernimmt, die Gotteskindschaft aus einer Sache der Verwandtschaft zu einer Sache des *Glaubens* [2]. „Sohn Gottes“ im Sinne der Verwandtschaft ist nur der einzige Christus. Die Menschen sind nicht Kinder Gottes, sie können es aber werden. Oder besser, weil hier am allerwenigsten ein rein zeitliches Verhältnis vorliegt: sie sind nicht Kinder Gottes in der Ruhe eines unverrückbaren Seins, sondern in der Unruhe des Glaubens. Die Kindschaft ist ein Geschenk: „Die durch den Geist Gottes getrieben werden, das sind Gottes Söhne. Ihr habt ja nicht empfangen einen Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht, sondern einen Geist der Kindschaft habt ihr empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater. Da zeugt der Geist selbst zusammen mit unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind“ [3]; und johanneisch: „Sehet, welch große Liebe uns der Vater bewiesen hat, daß wir Kinder Gottes heißen sollen, und wir sind es“ [4]. Gottes Kinder sind wir nicht kraft Abstammung oder Ursprung, sondern kraft der selbstlosen Liebe Gottes, die uns erwählt.

§ 78. GOTTESFEINDSCHAFT.

G. Mensching, Die Idee der Sünde, 1931. – M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen I, 1921.

1. Wir handeln in diesem Paragraphen von der Feindschaft wider Gott. Wir sprechen also nicht mehr von der Verletzung der Macht, die eine Reaktion auslöst, wir reden nicht von der Beobachtung des Tabus. Auch handelt es sich jetzt für uns

---

[1] Apostelgesch. 17, 28.
[2] Vgl. Piper, Ethik I, 121.
[3] Röm. 8, 14 ff. (Weizsäcker).
[4] 1. Joh. 3, 1 (Weizsäcker).

nicht um Begehung und Betragen, m. a. W. was wir hier meinen, ist keineswegs die Sitte (§ 66). — Wenn wir aber daran erinnern, daß in der zweiten Hälfte dieses Kapitels das *innere* Handeln im Vordergrund steht, so soll das keineswegs heißen, daß hier nicht die Sitte, sondern die autonome Sittlichkeit zu Worte kommen soll. Die Sittlichkeit soll sich zwar in ihrer Verschiedenheit von der Religion auch zeigen, aber nur als Nebenperson. Die Feindschaft wider Gott hat mit der sittlichen Verfehlung nichts zu tun; sie ist nur auf Gott bezogen. — Auch die mancherlei Begründungen der Sittlichkeit, die im Laufe der Jahrhunderte gegeben worden sind, können uns nichts helfen. So kann hier z. B. keineswegs das Erlebnis gemeint sein, das den Orphiker, dann auch den Christen, seine Schuld in der Gefangenschaft der Seele im Kerker des Leibes finden ließ: das wäre ein Elend, vielleicht eine Verfehlung, aber sicher keine Feindschaft[1]. Ebensowenig kann eine Erklärung des sittlich Guten aus dem Nutzen, das es stiftet, hier fruchten. „Gut" sagen wir, mit dem Alten Testament und vielen Primitiven, sowohl von einem Charakter, einer Handlung, als vom Essen oder von einem Schläfchen (Westermarck, Moralbegriffe I, 111). Aber es fällt uns nicht ein, daß der Mangel dieser Art der Güte eine Feindschaft bedeute. — Und auch die Begründung des inneren Handelns in der Natur oder in der Willkür des Menschen hilft uns hier nicht. Es handelt sich nicht darum, daß der Mensch aus der Natur schlägt, daß er seinem Wachstum (*φύσις*) entgegenarbeitet; auch nicht darum, daß er die Satzung übertritt (*θέσις*). Es handelt sich vielmehr darum, daß er schuldig ist. Und: „das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich „auf Grund" eines ursprünglichen Schuldigseins" (Heidegger, 280 ff.). Dieses Schuldigsein hat also nichts zu schaffen, weder mit einer Gepflogenheit, einem Brauch, einem Gesetz, noch mit einem Gebot, einem Sollen. Es ist nicht das Fehlen irgendeiner Tat oder Gesinnung. In den schönen Worten Heideggers: der Mensch ist nicht nur schuldbeladen, er ist schuldig. Die Schuldbeladenheit stammt aus dem Kreis der Begehungen, Besorgungen; die Schuld stammt nirgendher, sie gehört zum Sein des Menschen. So sagt Luther: „Siehe, so wahr ist's, daß ich vor dir ein Sünder bin, daß

[1] Die Sünde, sagt Brunner, hat ihren Ursprung nicht in der Leiblichkeit, sondern in der Freiheit des Geistes, Gott und Mensch, 84.

Sünde auch meine Natur, mein Wesen von Anbeginn, meine Empfängnis ist, geschweige denn die Worte, Werke und Gedanken und das nachfolgende Leben [1].

Sünde und Schuld beziehen sich auf das Tiefste im Menschen, auf den Grund seines Seins, wie er ist, ohne daß irgendwelche Möglichkeit sich zeigt oder irgendwelche Begehung etwas ändert [2]. Solange der Mensch sich an die Möglichkeiten klammert, solange er sein Erlebtes begeht, kann er meinen, daß die Macht ihm nicht ganz verloren geht. Hinter diesen Möglichkeiten liegt aber die Nichtigkeit. Und in dieser Nichtigkeit liegt nicht bloß die Ohnmacht, sondern die Schuld. Sobald das Gewissen den Menschen ruft (§ 68), wird er dieser im Grunde seines Seins drohenden Nichtigkeit inne. Wie er dazu kommt, läßt sich schwer sagen. Die Angst, die wir als Angst vor der Möglichkeit kennen lernten, kann die Schuld nicht erklären. Sie „weist darauf hin", wie KIERKEGAARD so eindrucksvoll gezeigt hat (Begriff Angst). Der Mensch, der im Schwindel der Angst abgestürzt ist, steht schuldig auf. Zwischen der Angst und der Schuld ist aber ein Sprung, ein Nichtverstehbares, etwas, das sich nicht zeigt. Mit dem Glauben fällt die Schuld aus der Phänomenologie heraus.

Die Nichtigkeit tritt in das Erlebnis als *Feindschaft*. Areligiös gesehen, liegt in dem „Asche-und-Staub-sein" nichts, daraus man einem Menschen einen Vorwurf machen könnte. Es handelt sich aber in der Religion überhaupt nicht um Taten oder Gesinnungen, die lobens- oder tadelnswert sein sollten, sondern um

---

[1] Luther, Die sieben Bußpsalmen, Der 4. Psalm 3. – Auch der Philosoph weiß, was Sünde ist und daß sie sich nicht auf Handlungen beschränkt, für die wir verantwortlich sind: „Ich übernehme, was ich doch nach all meinem Wissen nicht hätte meiden können. So übernehme ich den Ursprung meines Wesens, der vor jeder meiner bestimmten Handlungen als der Grund liegt, aus dem ich wollte und wollen mußte". Jaspers, Philos., 2, 196. – Das Wesen der Sünde schließt also ein, daß man für das, was man nicht getan hat, verantwortlich ist. Hier finden wir (vgl. die folgende Anmerkung) die Wurzeln des Begriffs der Erbsünde; sie erschienen bereits bei den Orphikern, vgl. Guthrie, Orpheus, 214.

[2] Das ist auch der Sinn der *Erb*-Sünde. Vgl. MENSCHING, 50: „Die entscheidende Besonderung christlicher Sündenidee ist zu sehen in der Erfassung der generellen Sünde als Urschuld"; vgl. ebenda 51, die wischnuistische Parallele zum Gleichnis vom Verlorenen Sohn, und ihren charakteristischen Unterschied von diesem in der Auffassung der Sünde.

den Grund des Seins. Und dessen Nichtigkeit enthüllt sich als Feindschaft wider Gott. Das Gewissen ruft dem Menschen zu, daß er Gott haßt. Aus seinem tiefsten Sein steigt der Gott feindliche Wille auf. Er will sich nichts schenken lassen, sondern selber Gott sein und seinem Gotte etwas schenken. Das aber ist die Sünde wider das Wesen Gottes, wider die Liebe. Sogar die heilige Handlung wird vom selbstherrlichen Menschen in seine Dienste genommen: die Begehung soll ihm helfen, um über seine Angst hinwegzukommen, die Stimme des Gewissens zu überhören und trotz allem zur Macht zu gelangen. Dann schleudert sein Gewissen ihn aber in die Ohnmacht der Nichtigkeit zurück, die Gott haßt. — Die Scheu, die primitive Meidung möchte dem Schuldbewußtsein, obwohl sie keineswegs damit identisch ist, mithin viel näher stehen, als die sittliche Verfehlung.

2. Sünde ist Feindschaft wider Gott. Gott aber läßt sich nicht mit menschlichen Maßstäben, seien sie die allersittlichsten, messen. Er ist *heilig*, d. h. er ist immer wieder überlegen, fern, unverständlich. „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege“ [1]. Man braucht nicht zur erhabenen Gottesvorstellung des Deuterojesaja zu greifen, um den gewaltigen Abstand zwischen der Sünde wider Gott und jeder Art Vergehen, Mangel an Güte, Einsicht usw. einzusehen. Das ergreifende Gebet eines einfachen ägyptischen Arbeiters an die „Bergspitze“ kann schon dienen: „Ich bin ein unwissender Mann, der keinen Verstand hat, und vermag Gut und Böse nicht zu unterscheiden. Ich habe mich einmal gegen die Bergspitze vergangen, und sie hat mich gestraft; ich bin Tag und Nacht in ihrer Hand. Ich sitze auf dem Ziegel wie eine Schwangere; ich rufe nach dem Winde, aber er kommt nicht zu mir. — Ich betete zu der kraftreichen Bergspitze und zu jedem Gott und jeder Göttin: „Siehe, ich sage zu Groß und Klein, die in der Arbeiterschaft sind: „Seid demütig gegen die Bergspitze, denn ein Löwe wohnt in der Bergspitze; sie schlägt, wie der wildblikkende Löwe schlägt, und sie verfolgt den, der gegen sie frevelt.“ — Ich rief nach meiner Herrin, und da fand ich, daß sie zu mir als erfrischender Wind kam. Sie war mir gnädig, nachdem sie mich ihre Hand (Fürsorge) hatte sehen lassen. Sie wandte sich

[1] Jes. 55. 8

gnädig zu mir, und sie ließ mich mein Leiden übersehen, und war mein Wind. Wahrlich, die Bergspitze des Westens ist wohltätig, wenn man nach ihr ruft. Nofer-Abu sagt, und er spricht: Wahrlich, höret all ihr Ohren, die auf Erden leben: Seid demütig gegen die Bergspitze des Westens" [1]. Wohl selten wird man in so schlichtem Gewande die eigenste Gestalt der Religion erschauen, wie in diesem Gebet eines in der Wüste dürstenden Arbeiters. Tiefste Verzweiflung und seligste Befreiung liegen hart nebeneinander, beide begründet im Wesen der Gottheit. Daß diese eine grimmige Bergspitze ist, tut nichts zur Sache; sie ist dem Wesen der Religion näher, als der aufgeklärte, vernünftige und wohlwollende Herrgott so mancher christlichen Predigt. — Hier wird das Wort KIERKEGAARDS bestätigt, daß der Gegensatz von Sünde nicht *Tugend* ist, sondern *Glaube* [2]. Das Gebet des ägyptischen Arbeiters rührt dieselben Saiten wie die tiefsten Worte christlichen Sündenbewußtseins. Das: *Domine, non sum dignus,* das: Ich bin nicht wert, daß ich dein Sohn heiße, zielen nicht auf irgendein Laster oder auf eine Reihe Übertretungen, sondern auf das Wesen des Menschen, gemessen an der absoluten Würde Gottes: Herr, du bist würdig [3].

Sehr schön zeigt sich das Wesen der Schuld in den babylonischen Hymnen, den sog. Bußpsalmen. Auch hier kommt die primitive Meidung dem religiösen Sündenbewußtsein näher als die sittliche Verfehlung. Denn von dieser Meidung gehen die babylonischen Texte, die alle Beschwörungen sind, aus. Der Klagende ist krank oder sonst im Unglück. Aus dem Schwinden seiner Kraft schließt er auf den Zorn Gottes, auf die eigene, unbewußte Schuld. Er hat unwissend die Macht berührt, und trägt die Folgen. Sittlich ist das natürlich ganz und gar nicht gedacht. Die Religion des Dichters aber hat in diesem Zusammenhang erst recht Gelegenheit, sich zu zeigen [4]. Der Kranke läßt sich exorzisieren, er betet um Heilung von seiner Krankheit, und

[1] Bei G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, 1915, 57.

[2] Bei Geismar, 328.

[3] Ein sehr feines Beispiel echt religiösen Sündenbewußtseins ist auch das moderne Negerdrama von Marc Connelly, The green pastures, besonders Part I, Scene 4.

[4] Vgl. Morgenstern, The doctrine of Sin in the babylonian Religion, 1905. – A. H. Edelkoort, Het zondebesef in de babylonische boetepsalmen, 1918. – Ch. F. Jean, Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, 1925. Vgl. auch A. van Selms, De babylonische termini voor Zonde, 1933.

Beschwörung wie Heilung fallen ihm zusammen mit der göttlichen Erlösung. Aber in diesem praktischen Verhalten geht ihm die Heiligkeit Gottes, die Tiefe der eigenen Schuld auf. Denn ob er gleich seine Verfehlung nicht kennt, so weiß er doch von seiner Schuld, von seiner Unwürdigkeit. Die Verfehlung kann eine rituelle oder eine — in unserem Sinne — sittliche gewesen sein. Zorn Gottes, Krankheit, Unreinheit, Sünde, das alles kommt auf Eins heraus: wir verstoßen gegen Gott, auch wenn wir es selbst weder wissen noch wollen [1], wir sind Feinde Gottes, und zwar aus keinem anderen Grunde als diesem, daß er unser Feind ist. Am allerschönsten zeigt sich das im berühmten Hymnus, den man dem Buche Hiob verglichen hat (die bezeichnenden Teile habe ich unterstrichen): „Da ich schon nah der *Gesundung* war, ging der Zeitpunkt (der Krise) vorbei. Wie ich auch suchte, es war schlimm, gar schlimm: meine *Pein* ward immer noch gemehrt, mein Recht fand ich nirgends. Rief ich meinen Gott an, gewährte er mir nicht sein Antlitz; betete ich zu meiner Göttin, hob sie mir nicht ihr Haupt. Der *Opferschauer* durch eine Schau konnte der Dinge Grund nicht entscheiden, mittels eines Rauchopfers konnte der *Traumdeuter* ein Urteil über mich nicht fällen. Den *Weissager* ging ich an, doch er öffnete nicht mein Ohr, der *Beschwörungspriester* durch Zauberhandlung löste nicht den *Götterzorn*. Woher das veränderte Treiben allenthalben! Blickt' ich hinter mich, Verfolgungen, Leiden! Gleich einem, der die Spende dem Gotte nicht geweiht hat, auch bei der Speisung den Namen der Göttin nicht gerufen hat, Demut nicht an den Tag legt, Niederwerfung nicht kennt, in dessen Munde stockte Flehen und Gebet, bei dem aufgehört hat der Tag Gottes, der Feiertag vernachlässigt wird, der die Arme in den Schoß gelegt, der Götter Willen mißachtet, Gottesfurcht und Verehrung seine Leute nicht gelehrt hat; seinen Gott nicht gerufen, die für ihn bestimmte Speise verzehrt, seine Göttin verlassen, das regelmäßige Opfer nicht gebracht hat; jegliches vernachlässigt, seinen Herrn vergessen, bei seinem heiligen Gotte leichtfertig geschworen hat — so erschien ich.

Und doch *dachte ich selbst an Flehen und Gebet*, Gebet war mein Sinnen, Opfer meine Regel; der Tag der Verehrung Gottes

---

[1] Vgl. noch Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I, 1, 68 ff. – Paul Dhorme, La religion assyro-babylonienne, 1910.

war meine Herzenslust, der Prozessionstag der Göttin war mir Gewinn und Reichtum. Dem König zu huldigen, das war mir zur Freude, Saitenspiel für ihn, es war mir zur Lust. Ich leitete mein Land an den Namen Gottes zu achten, den Namen der Göttin hochzuhalten, wies ich die Leute an. Die Verehrung des Königs machte ich gleich der eines Gottes, und in der Ehrfurcht vor dem Palaste unterwies ich das Volk.

Wußt' ich ja doch, daß solches dem Gott genehm ist. *Doch was dem Menschen schön erscheint, Gott ist es scheußlich, was in seinem Herzen häßlich ist, bei Gott ist es schön.* Wer lernt (begreifen) den Willen der Götter im Himmel, den Plan der Götter, voll von Weisheit, wer verstünde ihn? *Wo haben jemals begriffen der Götter Wandel die blöden Menschen?* Der gestern noch lebte, heut ist er tot, plötzlich ist er verdüstert, eilends ist er zermalmt. Im Augenblicke singt und spielt er, im Nu heult er wie ein Klagemann. Wie das Helle und die Dunkelheit ist verschieden ihr Wille.“ Dann, von Gott: „*Zu schwer ist seine Hand*, ich kann sie nicht ertragen; übergroß ist seine Furchtbarkeit, ... Sein *Zorneswort* ist eine Sturmflut, — mächtig ist sein Schritt ...“ Endlich wird der Kranke vom Gotte Marduk gerettet, der ihn reinigt, indem er ihn durch die zwölf Tore von Esagila hindurchführt (Lehmann-Haas, 312 ff.) [1]. Wundervoll geht hier aus der magischen Auffassung der Sünde [2] ihr eigentliches Wesen hervor. — Eine gleiche Tiefe des Schuldbewußtseins finden wir in den indischen Hymnen an den Gott Varuna. Dieser Gott gehört zu den Überlegenen im Hintergrund der Welt (§ 18), die, wie wir sahen, ein enges Band mit der Moral verknüpft; er ist aber auch der Beichtiger derjenigen, die von echter Sünde zu sagen wissen: „Ich gehe mit mir selbst darüber zu Rate: wann werde ich je wieder bei Varuna in Gunst sein? Wird er ohne Zorn mein Opfer annehmen? Wann werde ich getrost seine Gnade schauen? Ich frage mich, o Varuna, neugierig nach meiner Sünde. Ich gehe zu den Kundigen sie zu fragen. Auch die Weisen sagen mir dasselbe: dieser Varuna grollt dir. Was war denn die ärgste Sünde, o Varuna, daß du deinen Lobsänger, deinen Freund verderben willst? Sage mir das, du Untrüglicher,

---

[1] Vgl. Jastrow I, 2, 124 ff.

[2] In den sog. *Schurpu*-Texten wird die Art der Vergehung ausführlich erfragt (ein ganzer Lasterkatalog wird aufgestellt), um dann „gelöst“ zu werden (Lehmann-Haas, 317 ff.).

Selbstherrlicher! Ich möchte dem zuvorkommend von Schuld befreit unter Verbeugung dir Abbitte tun. Erlaß uns die väterlichen Sünden, erlaß uns, was wir selbst getan!" (BERTHOLET, 9, 51)[1].

Im Alten Testament erklingt, wie wir ja alle wissen, in den Psalmen und sonst, immer wieder derselbe Ton. Im Buche Hiob hat das religiöse Schuldbewußtsein sich freilich ganz losgelöst, nicht bloß von seinen magischen Vorbedingungen, sondern auch vom Erfolg der Bitte um Rettung. Als Hiob noch mitten im Elend ist, legt er die Hand auf den Mund und schweigt: hier ist Gott von Anfang bis zu Ende der Erste und Einzige. — Das Buch der Psalmen, als Ganzes betrachtet, zeigt das Wesen von Sünde und Schuld so klar wie vielleicht kein anderes Dokument; es entwirft dabei freilich ein Bild, das sich sehr stark abhebt von der landläufigen Moralpredigt. — Auch hier ist das Elend die Offenbarung des Gotteszorns: „Wende deine Plage von mir: denn ich bin verschmachtet von der Strafe deiner Hand. Wenn du einen züchtigst um der Sünde willen, so wird seine Schöne verzehret wie von Motten"[2]. „Jahve sei mir gnädig! Heile meine Seele (nicht die moralische Seele!), denn ich habe gegen dich gesündigt"[3]. Das Elend, vor allem die Krankheit, ist aber direkt auf Jahve bezogen, sie zeigt seinen Zorn, aber dem reuig Bekennenden auch seine Gnade: „Wohl dem, dessen Übertretung vergeben, dessen Sünde bedeckt ist! Wohl dem Menschen, dem Jahve seine Verschuldung nicht zurechnet und in dessen Geiste kein Falsch ist. Da ich schwieg, schwanden meine Gebeine durch mein unaufhörliches Stöhnen. Denn Tag und Nacht lastete deine Hand auf mir: mein Lebenssaft verwandelte sich wie durch Sommergluten. Meine Sünde bekannte ich dir und meine Verschuldung verhehlte ich nicht. Ich sprach: „Ich will Jahve meine Übertretungen bekennen"! Da vergabst du mir meine Sündenschuld. Darum soll jeder Fromme zu dir beten... ob auch große Gewässer einherfluten, werden sie ihn doch nicht erreichen!"[4]. An die Stelle der Beschwörung ist hier Bekenntnis (§ 62) und Gebet getreten. Die Sünde ist eine Sache, die man mit seinem Gotte durchkämpfen muß. Unser Schuldbewußtsein läßt uns noch Auswege

---

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda.

[2] Ps. 39, 11 f. [3] Ps. 41, 5; vgl. 38, 19; 107, 17.

[4] Ps. 32 (Kautzsch).

offen, der Zorn Gottes aber nur den einzigen Ausweg seiner Gnade. Denn der Grund der Schuld ist nicht die Übertretung, sondern der Gegensatz der beiden Willen, des göttlichen und des menschlichen. Im wundermilden Wort von Gottes Barmherzigkeit fehlt denn auch sein Zorn nicht: „Barmherzig und gnädig ist Jahve, langsam zum Zorn und reich an Huld. Nicht für immer hadert er, noch trägt er ewig nach. Er verfuhr mit uns nicht nach unseren Sünden und vergalt uns nicht nach unseren Verschuldungen, sondern so hoch der Himmel über der Erde ist, war seine Gnade mächtig über denen, die ihn fürchten“ [1].

Sünde ist feindliche Berührung Gottes, aber immerhin Berührung *Gottes*; im tiefsten Wesen des Menschen liegend, bringt sie ihn hart vor Gott, wo Wille auf Wille und Macht auf Macht stößt [2]: „An dir allein habe ich gesündigt und habe getan, was dir mißfällig ist, damit du recht behaltest mit deinem Spruch, rein dastehest mit deinem Urteil. Siehe, in Verschuldung bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“ [3]. — Auch hier, wie in Babylon, steckt die Sünde so tief, daß sie dem Sünder verborgen ist, während einzig Gott sie kennt (Ps. 69, 6; 90, 7 ff.). — Dies alles geht scheinbar mühelos zusammen mit dem Bewußtsein der Gerechtigkeit: „Schaffe mir Recht, Jahve, denn in meiner Unschuld habe ich gewandelt. ... Ich wasche in Unschuld meine Hände ...“ [4]. Die Sünde liegt eben ganz wo anders, und das gerade ist das Schreckliche an ihr, daß der Mensch schuldig ist, ohne daß er etwas dazu tut. Er kann auch nichts an seinem Betragen ausbessern: wie nur Jahve seinen Zorn abwenden kann, so kann nur Jahve die Schuld vergeben, „bedecken“: „Wenn du Verschuldungen im Gedächtnis bewahrtest, Jah, Herr, wer kann dann bestehen?

[1] Ps. 103, 8 ff. (Kautzsch).

[2] Auch Pascal sagt (Pensée 547), daß wir Gott nur erkennen können, indem wir unsere Sünden erkennen; vgl. R. Guardini, Christliches Bewußtsein, Versuche über Pascal, 1936, 111. Andererseits deckt Pascal gerade dadurch, daß er seine Seele zu Gott erhebt, die dunkelsten Tiefen der Sünde auf: „Gerade in seinem religiösen Schaffen und Kämpfen hat sich Pascal's Dämon erhoben“, Guardini, 14.

[3] Ps. 51, 6 ff. (Kautzsch, der mit Recht kommentiert, daß es sich hier nicht um den ehebrecherischen Ursprung der Gemeinde (etwa nach Hosea), noch weniger um die Sündhaftigkeit des Geschlechtlichen, sondern einzig darum handelt, daß die Sünde zum Wesen des Menschen gehört).

[4] Ps. 26, 66 (Kautzsch); vgl. 7, 9; 11, 4 ff.

Vielmehr, bei dir steht die Vergebung, damit man dich fürchte. Ich harre auf Jahve; meine Seele harrt auf sein Wort. Innig warte ich auf den Herrn, sehnsüchtiger, als Wächter auf den Morgen. Harre, Israel, auf Jahve! Denn bei Jahve ist die Gnade und bei ihm Erlösung in Fülle, und er wird Israel erlösen von allen seinen Verschuldungen!" [1]. Denn das wunderbare Geheimnis der Schuld, der Sünde, der Feindschaft wider Gott, ist, daß in ihr der Mensch Gott findet. Als Widersacher, gewiß, aber dennoch in nächster Nähe. Das „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" des 22. Psalms, ist nicht bloß ein Wort der Entfremdung, sondern ebensowohl der Nähe. Der Gott, der „verlassen" kann, ist ein Gott, dessen Nähe das Ursprüngliche ist. Die Gottverlassenheit, die tiefste Einsamkeit, wurde in den reformierten Bekenntnisschriften der „Angst der Hölle" gleichgesetzt. Dann ist aber die Gottesgnade die Freude des Himmels. Und Elend wie Seligkeit können gerade deshalb über alles andere hinweg in die höchste Höhe wie in die abgründigste Tiefe hineinragen, weil es nicht der Mensch ist, der verläßt oder zurückfindet, sondern vielmehr Gott, der verläßt oder findet. Gewaltig und zart, rücksichtslos drängend und fast unvernehmlich flehend, klingt aus den Psalmen die Bitte um die Nähe Gottes: „Wache auf! Warum schläfst du, Herr? Erwache, verwirf nicht für immer! Warum verbirgst du dein Antlitz, vergissest unseres Elends und unserer Drangsal? Denn unsere Seele ist bis zum Staube gebeugt, es klebt am Boden unser Leib. Mache dich auf, uns zu helfen, und erlöse uns um deiner Gnade willen!" [2]. Hier ist längst nicht mehr die Rede von Frömmigkeit oder menschlicher Schwäche, hier ist alles in Gott gegründet: Gott allein ist noch wichtig: „Wie eine Hirschkuh, die lechzt nach Wasserbächen, so lechzt meine Seele nach dir, o Gott. Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott" [3]. Das ist die Sehnsucht. Die Erfüllung aber sagt der wundervolle 73. Psalm aus, der von dem Rätsel des ungerechten Weltlaufs zum Preise Jahves fortschreitet; einzig auf seine Würde, auf seine Nähe kommt es an: „Aber ich bleibe stets bei dir: du hältst mich bei meiner rechten Hand. . . . Wen

[1] Ps. 130 (Kautzsch). Über Vergebung als Tat Gottes vgl. Theol. Wörterb. z. N. T. s. v. ἀφίημι (Bultmann).
[2] Ps. 44, 24 ff. (Kautzsch); vgl. Ps. 88, 15; 89, 47; 143, 7.
[3] Ps. 42, 1 ff. (Kautzsch).

habe ich im Himmel? und außer dir begehre ich nichts auf Erden. Wäre gleich mein Fleisch und mein Herz dahingeschwunden — Gott ist immerdar meines Herzens Fels und mein Teil. Denn fürwahr, die sich von dir fernhalten, kommen um; du vertilgst einen jeden, der treulos wird. Mir aber ist die Nähe Gottes köstlich; in den Herrn Jahve habe ich meine Zuflucht gesetzt, um von allen deinen Werken zu erzählen" [1]. — Hier ist Gottes Barmherzigkeit sein Wesen, sein Wesen aber sein Nahe-sein, sein Nahe-sein seine Tat. *Er* verläßt, aber *Er* findet den Menschen auch wieder. Immer nur *Er* und wieder *Er*. — Von hier aus führt der Weg den Gläubigen in die schwindelnde Furcht des *quantus tremor est futurus*, in die entsetzte Anbetung des *Rex tremendae majestatis*, aber auch in das Zutrauen: *qui salvandos salvas gratis*. Von hier aus verstehen wir das „Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch!" des Petrus und das *miserere nobis* der Liturgie; von hier aus aber auch das *Qui laetificat juventutem meam* derselben Liturgie und das *felix culpa* des Kirchenvaters.

3. Bei dieser Wesenbeschaffenheit von Sünde und Schuld gehört ein Streit zwischen Religion und Sittlichkeit durchaus zum Möglichen. Dieser Konflikt realisiert sich bald als Abwehr der Religion gegen eine überwuchernde Moral, bald als Schutzversuch einer „unabhängigen" Moral gegen die Übergriffe des Religiösen. SCHLEIERMACHER, in seiner zweiten Rede über die Religion, dann RUDOLF OTTO, haben, jeder in seiner Weise, die Moral von der Religion grundsätzlich losgemacht. Nach SCHLEIERMACHER hat die Religion mit dem praktischen Handeln des Menschen nichts zu tun, die religiösen Gefühle sollen vielmehr „wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten, er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion". OTTO unterscheidet zwar das Heilige im Sinne sittlicher Vollkommenheit vom Heiligen als rein religiöser Größe, verbindet aber hernach beide wieder zu einer zusammengesetzten Kategorie a priori. Die Problematik, die von diesem Verhältnis angeregt wird, gehört zum weitaus größten Teil in die Phänomenologie der Sittlichkeit. Zum anderen Teil ging sie schon hervor aus dem, was wir oben über das Wesen der Sünde als Feindschaft wider Gott behauptet haben. Nur soviel sei hier gesagt, daß das Auf-

---

[1] Kautzsch.

gehen der Religion in Moral, wie wir es aus dem Konfuzianismus oder aus unserem achtzehnten Jahrhundert kennen, die Religion schließlich aufhebt, es sei denn, daß, wie das bei Kant der Fall ist, das Sittengesetz eine wahrhaft religiöse Stellung einnimmt und sich sowohl als Letztes, Unbedingtes, wie auch als ganz und gar Anderes zu erkennen gibt[1]. Sonst bleibt auch „ethische Kultur“[2] immer bloß „Kultur“, d. h. nur insofern Religion als alle Kultur Religion ist. Das Dasein muß „besorgt“ werden und diese Besorgung kann eine Begehung sein, sowohl im Sinne des Ritus als der Sitte. Der tiefste Grund des Andersseins wird dabei aber nicht aufgedeckt. Solange der Mensch noch etwas zu besorgen hat, kann es sich für ihn im Glauben nicht um den letzten Sinn handeln; solange er noch etwas zu tun hat, kann er Gott gegenüber nicht ganz Asche und Staub sein. In diesem Sinne darf das oft allzu erbaulich angewandte Wort als ein erschreckendes und beseligendes Hauptwort der Religion gelten: „all' eure Sorge werft auf Ihn, denn Er sorgt für euch“[3].

Der Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Religion braucht keineswegs zum sittlichen Indifferentismus zu führen. In dem Gehorsam des Glaubens findet das Gebot der Sitte seine Aufhebung und seine Erfüllung. Allerdings ringt sogar ein Paulus im *Römerbrief* um das rechte Verständnis der Sünde, und sein wiederholtes: Nimmermehr! wenn er auf die Möglichkeit des Sündigens „damit sich die Gnade vermehre“ anspielt, verrät uns eine gewaltige Spannung zwischen dem Drang zum Besorgen und der Ruhe in der Rechtfertigung durch den Glauben. „Wo aber die Sünde völlig wurde, da ist die Gnade überreich geworden ... Was sollen wir nun sagen? Wollen wir bei der Sünde beharren, damit die Gnade um so größer werde? Nimmermehr. ... Wollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind? Nimmermehr. Wisset ihr nicht, daß wem ihr euch darbietet als Knechte zum Gehorsam, dem seid ihr verschrieben als Knechte zum Gehorsam, sei es der Sünde zum Tod, oder dem Gehorsam zur Gerechtigkeit“[4].

[1] Vgl. über den wesentlich religiösen Charakter so manchen „bloßen“ Moralismus, Rud. Otto, Zeitschr. f. Rel.-Psych., 4, 1931, 9.

[2] 1875 gründete Felix Adler seine Gesellschaft für *ethical culture.*

[3] 1. Petr. 5, 7.

[4] Röm. 5, 20; 6, 1; 15 ff. (Weizsäcker). Eine ganz andere Haltung bei Jak. 1, 27.

Hier bietet sich dem Apostel der Pfad der Mystik dar (§ 75), der jeder Besorgung aus dem Wege geht, der aber auch vom Gehorsam nicht weiß. Er wählt aber den Glaubensweg.

4. Dieser Weg fängt mit der *Reue* an. „Es ist der heilige Schmerz derer, denen verziehen ist, — der uns in die lebendigste Berührung mit dem Liebeswerk des Erlösers bringt. Der heilige Mensch erkennt den Heiligen und die Art seiner Liebe. Ich meine aber den heiligen Menschen, der ein schnelles und durchdringendes Gewissen besitzt, eine leidenschaftliche und tragische Seele, den heiligen Menschen, dem Vieles verziehen worden ist . . . ich meine ihn eher als jene weiße Blumen des untadelhaften Lebens, der englischen Reinheit und der mystischen Stimmung; ich meine eher den wiedergeborenen Lancelot als den edlen Arthur"[1]. Diese Worte eines englischen Dogmatikers besagen dasselbe wie das Wort des Dichters:

Gott spricht zu mir und ich zu Ihm,
Wir reden beide mit derselben Stimm'.
Jedoch, was er zu mir gemeint,
In seiner Schöpfung klar erscheint,
Und was ich sag' zu seiner G'duld,
Liegt tief verwahrt in meiner Schuld[2].

Selbstverständlich ist hier nicht die Rede von der Reue im moralischen Sinne[3]. Es handelt sich nicht um den Verdruß über begangene Übertretungen. Die Reue „nimmt ihren vollen Sinn erst an, wenn sie nicht länger nur das Böse trifft, sondern jenes Böse in den Augen Gottes, das Sünde heißt" (SCHELER, Vom Ewigen, 50). Diese Reue wird „getragen von der Liebe Gottes". Erst sie gibt uns zur Reue die Kraft. „Zuerst erschien uns diese Liebesregung als unsere Liebe. Dann sahen wir, daß sie auch schon Gegenliebe war" (Ibid., 58). So bringt uns die Reue unmittelbar zu Bekehrung und Glaube[4].

---

[1] P. T. Forsyth, The Expositor 41, 1915, 354 ff.
[2] Roel Houwink, Strophen, 1930, 12.
[3] Vgl. Piper, Ethik I, 101.
[4] „Das Evangelium beginnt nicht mit Kain, sondern mit Seth, nicht mit Saul, dem König der Angst, sondern mit David, dem König der Reue." (O. Noordmans, Het geweten, Eltheto, 87, 1932, 74). Vgl. O. Piper, Die Grundlagen der evangelischen Ethik, I, 1928, 94, 101. Scharfer Gegensatz bei Nietzsche, Wille zur Macht, 235: „Ich liebe diese Art Feigheit gegen die eigene Tat nicht; man soll sich selbst nicht im Stich lassen unter dem Ansturz unerwarteter Schande und Bedrängnis. Ein extremer Stolz ist da eher am Platz."

§ 79. DAS INNERE LEBEN.

G. van der Leeuw, Religionsgeschichte und persönliches religiöses Leben (Festschrift f. Fr. Heiler, In Deo omnia unum, Eine Heilige Kirche, 1942; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953). – Tor Andrae, Die letzten Dinge, 1940.

1. Was der moderne Mensch in der Religionsgeschichte findet, entspricht nicht dem, was er dort zu finden erwartet. Glaubt er doch, daß darin das religiöse Gefühl zu ihm sprechen werde, jenes Gefühl, das Benjamin Constant ihm als das Wesen der Religion vor Augen gestellt hat; er wird auch Riten usw. finden, aber nur als „Formen, die das religiöse Gefühl durch die Jahrhunderte hindurch angenommen hat“ [1]. Die Meinung nämlich, die Constant in Übereinstimmung mit Schleiermacher in Deutschland äußerte, ist bis zu unsern geheimsten Gedanken durchgedrungen: „bisher hat man nur das Äußere der Religion betrachtet; die Geschichte des religiösen Gefühls steht im ganzen noch aus. Dogmen, Glaubenslehren, Übungen, feierliche Gebräuche sind Formen, die das innere Gefühl wählt und nachher zerbricht.“ Aber das was wir finden, ist etwas ganz anderes: es ist der Kult, die Magie und das ganze Zubehör der Religion des Gleichgewichts, hinter der sich vielleicht ein „religiöses Gefühl“ verbirgt, doch so, daß wir nur sehr selten ein schwaches Zeichen von seiner Existenz erhalten.

2. Natürlich können wir annehmen, daß die Riten stets von einem Gefühl begleitet sind, aber die gesamte Religionsgeschichte spricht dagegen, daß dieses Gefühl alles ist und die äußere Handlung eine bloße Form, die von keiner Bedeutung ist für das Wesen des Phänomens. Wie wir bereits gezeigt haben (§ 67), bilden äußeres und inneres Phänomen eine einzige Wesenheit. Das innere erschließt sich nur mit der Zeit. Die Phänomene, die man als Offenbarungen des inneren religiösen Lebens kennzeichnen kann, sind selten. Man erzählt von Scipio Africanus, er habe kein öffentliches oder privates Geschäft unternommen, ohne sich vorher auf das Kapitol zu begeben, sich die *cella Jovis* öffnen zu lassen, um dort mit dem Gott Zwiesprache zu halten, *quasi consultantem de republica cum Jove,* ein derart ungewöhnlicher Vorgang, daß man auf die göttliche Geburt Scipios schloß, oder aber

[1] B. Constant, De la religion, I, 1824, 142, vgl. 27, 3, 13.

auf sein Begehren, die Rolle eines außerordentlichen, göttlichen Menschen, *theios aner,* zu spielen [1]. — Gewiß, die babylonischen und israelitischen Psalmen sind Offenbarungen des inneren Lebens der Dichter, aber wir dürfen nicht vergessen, daß sie immer begleitet wurden von magischen und kultischen Handlungen; das ist das Gegenteil einer lyrischen Ergießung [2].

Ebenso hat die Religion in der Mehrzahl der Fälle, die wir kennengelernt haben, nichts mit einer Wahl, mit einer Entscheidung zu tun. Nur in der prophetischen Religion offenbart sich dieses Element der Wahl. So ist in der Religion Zarathustras *var, varena,* die Wahl, die rechte Wahl, von großer Bedeutung; das kommt an das Bekenntnis heran und setzt einen persönlichen Willensakt voraus. Aber gleichzeitig ist es ein Gottesurteil, wie übrigens die gesamte Religion Zarathustras aus Gottesurteilen hervorgegangen ist [3]. Die Bekehrung selbst wird oft von Riten begleitet. Mark. 16, 16: Wer glaubt und getauft wird, der wird gerettet [4]. Die Mission ihrerseits, der Versuch, den Willen zu ändern, eine neue Wahl vorzubereiten, bleibt lange ein Kampf, der mit plumpen Waffen geführt wird (§ 94).

In den Religionen des aufrechterhaltenen Gleichgewichts kann man also weder von einem persönlichen Glauben noch von Unglauben im Sinne, den wir diesen Ausdrücken gaben, sprechen. Wir müssen es ablehnen, selbst wenn wir es in dem schönen Buch von Tor Andrae so dargelegt finden. Auf die Religionen des Gleichgewichts bezogen ist das Wort Glaube nur ein Anachronismus und ein Strukturfehler.

3. Das religiöse innere Leben beginnt erst dann, wenn das Gleichgewicht zerbrochen ist. Die Religionen, die von diesem Bruch sprechen, die zarathustrische zum Teil, die hebräische,

---

[1] Livius, 26, 19, 3 ff. - Gellius, 6, 1, 6.

[2] Eine durch Wahl angenommene persönliche Religion fehlt dennoch nicht völlig: wer sich dem Dienst des Schamasch weihen will, der muß sich vom Dienst der Ischtar lossagen, F. M. Th. de Liagre Böhl, Het Gilgamesj-epos, 1941, 10.

[3] Nyberg, Rel. des alten Iran. 64 f, 207. Vgl. auch H. Ljungberg, Die nordische Religion und das Christentum, 1940, über die Geschichte der christlichen Mission, deren Kampfweise unsere heutige Zeit äußerlich nennen würde.

[4] Vgl. Nock, Conversion, und § 80. Mehr dem inneren Leben vorbehalten: *Der Brief an Diognet,* ein „pietistisches Dokument" des antiken Christentums; vgl. K. L. Schmidt, Die Polis in Kirche und Welt, 1939, 48 f.

die islamitische und die christliche, haben den Sinn für das Natürliche und Selbstverständliche verloren, ebenso die weitgehende Toleranz, die die primitiven und halbprimitiven Religionen auszeichnet. Sie sind exklusiv, denn Gott ist in das menschliche Leben eingetreten und hat darin den wesentlichen Bruch vollzogen, der allen Dingen die Natürlichkeit nimmt, mit der sie sich in das Weltganze einordnen; einer zerbrochenen Welt entspricht ein zerbrochenes Menschenleben und, wenn die Offenbarung vollständig ist, ein zerbrochener Gott am Kreuz.

Es findet hier also eine „Verschiebung" statt, doch nicht vom Ritus zum Gefühl, vom Kollektiven zum Individuellen, sondern vom Gleichgewicht zum Bruch, von der Religiosität zum Glauben. Das Gleichgewicht der Leistungen, des *potlatch*, des Opfers hat sich in eine Haltung verwandelt, die darin besteht, nichts mehr einem Gott erweisen zu wollen, der das Gleichgewicht gebrochen hat, in das Leben eingedrungen ist und den Menschen zwingt, eine Wahl zu treffen. Hier allein erschließt sich das Bereich des Innern, das sich vom psychischen und selbst vom geistlichen unterscheidet. Es ist das Bereich des Herzens, wie Pascal es genannt hat[1]. Wir finden es zum erstenmal bei Augustin, an wessen „Seelenerlebnis die Selbstsicherheit der antiken Persönlichkeit zunichte wird"[2]. Für Augustin hat Gott sein eigentliches Dasein enthüllt. Er hat ihm seine Seele gegeben, ihm sein Inneres offenbart: *at ista omnia Dei mei dona sunt, non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego*[3]. So enthüllt er seinerseits sein Inneres *intus in domicilio cogitationis,* wo die Wahrheit offenbart wird ohne Sprache oder ein andres Merkmal[4] und auch den Gegensatz zwischen *intus* und *foris*[5]. Aber in seinem Innern gibt es keinen noch so tiefen Abgrund, den Gott nicht durchdringt: *et tibi quidem, Domine, cujus oculis nulla est abyssus humanae conscientiae ... quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se*[6]. *O Domine, Domine, qui inclinasti caelos et descendisti, tetigisti montes et fumigaverunt, quibus*

[1] Guardini, Pascal, 175 ff. „Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt. (Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point) – Das Herz ist es, das Gott erkennt, nicht die Vernunft." Pascal, Pensées, 28.

[2] B. Groethuysen in Handbuch der Philosophie, III, 1931, 78.

[3] Augustin, Conf., I, 20.

[4] Ibid., XI, 3.

[5] Ibid., I, 6.

[6] Ibid., X, 2, 3.

modis te insinuasti illi pectori [1]? So kommt Augustin zur Erkenntnis seiner selbst durch die Erkenntnis Gottes (vgl. VAN DER LEEUW, Der Mensch und die Religion) [2].

§ 80. BEKEHRUNG. WIEDERGEBURT.

A. D. NOCK, Conversion. The old and the new in religion from Alexander the great to Augustine of Hippo, 1933.

1. Bei der Betrachtung des menschlichen Lebens (§ 22) haben wir beobachten können, wie die Abschnitte dieses Lebens, markiert durch die Riten, jedesmal ein gleichsam neues Leben darstellen. Jeder Übergang ist eine *Neugeburt.* Der *rite de passage* bezeichnet einen Neuanfang. So sahen wir z. B., daß die Neophyten in den primitiven Einweihungszeremonien als Neugeborene begrüßt werden, und daß ihr erwachsenes Leben als ein völlig neues angesprochen wird. Auch in Griechenland gelten diejenigen, die in den Mysterien von der Gottheit adoptiert werden, als *δευτερόποτμοι*, „denen ein zweites Los ward" (ROHDE, Psyche II, 421). Das Leben, so sahen wir, läßt sich erneuern, entweder nach dem Tode (§ 47), oder schon in diesem Leben. Der Myste des Mithra nennt sich *renatus in aeternum.* Und die christliche Taufe bewirkt eine Wiedergeburt (§ 52). Die Ermächtigung ist in allen diesen Fällen eine gänzliche Erneuerung.

Wir wissen nicht, was die psychischen Unterströmungen zu diesen äußeren Geschehnissen sind. Selbstverständlich hat, in diesem wie in jedem Fall, ein inneres Erlebnis dem äußeren Vorgang entsprochen. Wenn der ägyptische Pharao von sich aussagt, daß er *whm anch*, daß er „das Leben wiederholt, erneut", so deutet das natürlich nicht bloß auf bestimmte Riten hin, die dieser Lebenserneuerung dienen sollen, sondern es setzt auch ein inneres Erlebnis voraus, — von dem wir dann freilich nichts wissen. Aber diese Unwissenheit enthebt uns keineswegs der Pflicht, die innere Struktur des äußeren Geschehens zu umreißen, sobald sie sich zeigt. Und das geschieht in denjenigen Vorkommnissen, in denen der Hauptnachdruck auf das innere Geschehen fällt, jedoch nicht, ohne daß dieses sich äußerlich bemerkbar macht, und die wir *Bekehrungen* nennen.

[1] Ibid., VIII, 2, 4.

[2] Vgl. H. Frick, Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen, 1919.

Eine Zwischenform zwischen demjenigen, was wir in unserer dürftigen Ausdrucksweise „äußerlich“ und demjenigen, was wir „innerlich“ nennen, finden wir in den von LÉVY-BRUHL sogenannten *dispositions* (Nature, 41 ff.). Es sind dies die „Bestimmtheiten“ der Wesen, die man kennen soll, um sich mit Erfolg irgendeinem Unternehmen zu widmen. Sind die Wesen, mit denen man es zu tun hat, wohlwollend oder gleichgültig oder vielleicht gar feindlich gesinnt? Es handelt sich dabei um Beziehungen, die völlig unverständlich und nicht einfühlbar sind, wie die „Gesinnung“ einer Waffe usw. Es handelt sich dabei aber auch um solche Eigenheiten, die auch wir Gesinnung oder Stimmung nennen würden, wie Streitsucht u. ä. Das Merkwürdige ist, daß diese „Gesinnungen“ nicht als psychologisch beeinflussbar, sondern als genau so objektiv-physisch gedacht werden, wie die magischen Eigenheiten. Der primitive Mensch macht keinen Unterschied dort, wo wir scharf unterscheiden. Wir verstehen, wie man einem physischen Geschehen durch konkretes Vorgehen vorzubeugen trachtet; wir verstehen auch, daß man die Gesinnung eines Menschen geistig zu beeinflussen sucht. Wir verstehen aber nicht, daß man dem Sturm oder dem Baum in Güte zuredet, und daß man einen Menschen durch einen Ritus umzustimmen versucht [1]. Der Primitive versteht wiederum nicht, daß wir auf den Unterschied zwischen diesen beiden Prozeduren ein so großes Gewicht legen. Wir wissen, daß man sich zum Heile taufen läßt. Wir verstehen, daß man sich zum Heile bekehrt. Aber wir verstehen kaum, daß Taufe und Bekehrung dasselbe sind. Für uns ist das eine objektiv, gehört in das Ritual; das andere subjektiv, gehört in die Psychologie. Wesensmäßig gehört aber beides zusammen. Inneres und äußeres Erlebnis darf nicht voneinander getrennt werden. Auch hier hat uns unser unseliger Hang zum „Geistigen“ (das aber in der Regel bloß ein Psychisches ist!) den Blick auf das Phänomen verdorben. Bekehrung ist eine Neugeburt, Neugeburt eine Bekehrung [2].

---

[1] Man könnte kurz sagen: wir bitten ein Mädchen um ihre Liebe, aber wir „benutzen“ ein Haus, um darin mit dem Mädchen zu wohnen; der Primitive „benutzt“ für das Mädchen einen Liebeszauber, während er das Haus um seinen Segen bittet.

[2] Die ganze Frage nach dem Verhältnis von Bekehrung und Wiedergeburt in der systematischen Theologie wäre aus dieser falschen „Modernisierung“ unserer Blickrichtung zu verstehen.

2. Es lohnt sich, bevor wir uns zur Bekehrung, wie sie uns aus den großen Erweckungsbewegungen bekannt ist, wenden, einmal ein Beispiel einer „innerlich-äußerlichen“ Bekehrung ins Auge zu fassen. Die Geschichte, die *Apuleius* in seinem berühmten Roman von seinem Helden Lucius erzählt, ist in ihren letzten Abschnitten unzweifelhaft eine echte Bekehrungsgeschichte. Die Art und Weise, wie der unglückliche Held, nach so manchen Ausschweifungen und Schmerzen, sich gebrochenen Sinnes, reuig und zerknirscht, dem Dienste der Göttin widmet, deutet auf eine Einheit von äußerem und innerem Geschehen hin, die in den Mahnungen des Isispriesters ihren unzweideutigen Ausdruck findet. Drei Bedingungen sind der Weihe gestellt, die sich ergänzen: der Ruf der Göttin, ihrer „Vorsehung“ gemäß, — die Bereitschaft des Neophyten, — und die von und an diesem vorzunehmenden Riten. Zusammen bilden diese drei die Neugeburt, deren Zustandekommen jedoch nicht von der gläubigen Hinwendung des Menschen, sondern einzig von der Bestimmung der Gottheit abhängt. Der Priester sagt: „Der Tag, an dem ein jeder eingeweiht werden könne, werde durch den *Wink der Göttin* angezeigt und gleichfalls werde der Priester, welcher die Weihe vollziehen dürfe, durch *ihre Vorsehung* erwählt, und auch die zu den Zeremonien nötigen Ausgaben würden durch eine ähnliche Weisung bestimmt. Dies alles, meinte er, müßten auch wir mit geziemender Geduld abwarten, da ich mich vor Zudringlichkeit wie vor Widersetzlichkeit aufs Äußerste hüten und beides vermeiden müsse und *beim Rufe der Göttin* weder ungehorsam sein noch ungerufen zu eilig sein dürfe. Auch sei niemand der Seinen von so heilloser Sinnesart, ja, so todessüchtig, daß er, ohne einen ausdrücklichen *Befehl der Herrin*, einen so vermessenen und schänderischen Dienst zu verrichten und eine tödliche Schuld auf sich zu laden wage. Denn sowohl die Riegel der Unterwelt als auch der Schirm des Heiles lägen in der Hand der Göttin, und die Übergabe selber werde als *Bild eines freiwilligen Todes und einer Rettung aus Gnaden* gefeiert, denn die Göttin pflege nur solche, die nach dem Ablauf der Lebenszeit schon auf der Schwelle des scheidenden Lichtes stehen, denen jedoch die großen Geheimnisse der Religion ruhig anvertraut werden können, zu *erwählen* und, nachdem sie durch *ihre Vorsehung gleichsam wiedergeboren* seien, auf *eine neue Lebensbahn des Heiles* zu stellen. Ich müsse also auch der himmlischen Vorschrift mich unterwerfen, ob ich gleich aus

besonders auffallender Gunst der großen Gottheit vorlängst schon zu ihrem seligen Dienste auserkoren und berufen sei, und ich müsse mich, ebenso wie ihre anderen Verehrer, ungeweihter und sündhafter Speisen schon jetzt enthalten, um desto rascher zu den verborgensten Geheimnissen der allerreinsten Religion zu gelangen" [1].

Nur so können wir die weitgehende Übereinstimmung verstehen, die bis in den Ausdrücken zwischen den Einweihungsriten und den Bekehrungserlebnissen besteht. Die Eingeweihten, seien sie primitive Neger oder hellenistische Griechen, sind „neue Menschen", mit neuen Namen, „Wiedergeborene" usw. Dasselbe gilt von den Bekehrten. Im ersteren Fall ist aber das Äußere, im zweiten das Innere des Vorgangs uns zugekehrt. Das Grunderlebnis ist dasselbe: eine neue Mächtigkeit tritt ins Leben, die als „ganz andere" erlebt wird, so daß das Leben einen neuen Grund erhält, von neuem anfängt. Übrigens fehlt in der Bekehrung zwar der Ritus, aber keineswegs die äußere Bestimmbarkeit; im Gegenteil: die Bekehrung ist auf ein festes Datum, ja manchmal auf eine bestimmte Stunde und Minute fixiert. Statt aller berühmten und weniger bekannten Bekehrungsgeschichten stehe hier das wundervolle Dokument, in welchem Blaise Pascal das Erlebnis seiner Bekehrungsnacht aufgezeichnet hat, und in welchem die abgerissene Form uns dieses Erlebnis sehr nahe bringt [2]. —

[1] Apuleius XI, 21; ich habe die charakteristischen Ausdrücke kursiviert. – Einen ersten Begriff von Bekehrung enthält die Schlußwiederholung in Plato's Staat, 518 d ff., vgl. Cicero, De natura deorum, I, 77 – Nock, Conversion, 179 f.

[2] Der Text in: Blaise Pascal, Oeuvres. Pensées, par C. Brunschvicg I, 1904, 3 ff. — Denkschrift des Pascal. Jahr der Gnade 1654 Montag den 23. Nov., Tag des Hl. Clemens Papst und Märtyrer — Vorabend des Hl. Chrysogonus. Seit ungefähr zehn einhalb Uhr abends bis ungefähr zwölf einhalb. — Feuer — Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten. Freude Gewißheit Gefühl Sicht Freude. Gott Jesu Christi. Deum meum et Deum vestrum. Joh. 20. 17. Dein Gott wird mein Gott sein. Ruth. Vergessen der Welt und jedes Dings außer Gott. Er findet sich nur auf den Wegen, uns im Evangelium gezeigt. Größe der menschlichen Seele. Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht gekannt, aber ich habe dich gekannt, Joh. 17. Freude Freude Freude und Tränen der Freude. Ich habe mich von ihm getrennt. Dereliquerunt me fontem. Mein Gott, wirst du mich verlassen? daß ich nicht ewig davon getrennt sein mag! — Dies ist das ewige Leben, daß sie dich kennen, den einzigen wahrhaften Gott und denjenigen, den du gesandt hast. Jesus Christus. Jesus

Mémorial de Pascal. † L'an de grâce 1654 Lundi 23 Nov. le jour de St. Clément Pape et m.-veille de St. Chr. Depuis environ dix heures et demi du soir jusques environ minuit et demi. — Feu — Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Joye certitude sentiment vue joye. Dieu de Jésus Christ. Deum meum et Deum vestrum. Jeh. 20. 17. Ton Dieu sera mon Dieu. Ruth. Oubly du monde et de tout hormis Dieu. Il ne se trouve que par les voyes enseignées dans l'Evangile. Grandeur de l'âme humaine. Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ay connu. Jeh. 17. Joye Joye Joye et pleurs de joye. Je m'en suis séparé. Dereliquerunt me fontem. Mon Dieu me quitterez-vous? que je n'en sois pas séparé éternellement. — Cette est la vie éternelle qu'ils te connaissent seul vrai Dieu et celuy que tu as envoyé. Jésus Christ. Jésus Christ. Je m'en suis séparé, je l'ay fui renoncé crucifié. Que je n'en sois jamais séparé, il ne se conserve que par les voyes enseignées dans l'Evangile. Rénonciation totale et douce. Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur. Eternellement en joye pour un jour d'exercice sur la terre. Non obliviscar sermones tuos. Amen. †" [1]. Dieses Bekehrungserlebnis ist in allen Religionen fast immer dasselbe: ein zweites Selbst tritt dem ersten gegenüber, ein völlig neues Leben fängt an, alles ist anders geworden. Frick konnte die Bekehrung Augustins und diejenige Al-Ghazalis in fast buchstäbliche Parallele setzen [2].

Christus. Ich habe mich von ihm (?) getrennt, ich bin vor ihm geflohen, habe ihn verleugnet, gekreuzigt. Daß ich niemals von ihm (?) getrennt werde; er erhält sich nur durch die Mittel, uns im Evangelium gezeigt. Völlige und süße Entsagung. Völlige Unterwerfung unter Jesus Christus und meinem Beichtiger. Ewiglich in Freude für einen Tag des Schmerzens auf Erden. Non obliviscar sermones tuos. Amen."

[1] Vgl. die typischen Bekehrungsgeschichten Stillings, Günther, 48. – Sicco Tjaden's, der das Jahr seiner Bekehrung das „Wunderjahr 1716" nennt, Heppe, Pietismus, 418. – Die Bekehrung Brakels, ibid., 174 f. – H. Martensen Larsen's, Zweifel und Glaube, Volksausgabe, 1916, 114. – Derselbe teilt S. 271 ein merkwürdiges Bekehrungsdokument mit, eine Art Schenkung des Selbst an den Herrn. Die Bekehrung des Sadhu Sundar Singh schildern B. H. Streeter und A. J. Appasamy, The Sadhu, 1921, 5 ff. – Außerchristlich: Lehmann-Haas, Textbuch, 147 f. (Manikkavasagar). – Field, Mystics and Saints, 19 ff. (Hasan Basri) usw.

[2] H. Frick, Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen, 1919. – Vgl. J. Geffcken, Augustins tolle-lege Erlebnis (AR, 31, 1934).

Der Anlaß der Bekehrung ist nicht selten ein geringfügiger: es kann ein oft gehörter Text sein, der plötzlich mit unerhörter Kraft zum Gemüte redet, wie in dem berühmten Fall Augustins und mancher muhammedanischen Mystiker; es kann eine Vision sein oder sonst ein ekstatischer Zustand, wie in dem nicht weniger berühmten Fall des Apostels Paulus. W. James hat in seinem klassischen Buche über die religiöse Erfahrung eine Theorie der Bekehrung aufgestellt, die, soweit es den psychologischen Vorgang betrifft, das Wesentliche treffen dürfte. Er vergleicht den Bekehrungsprozeß mit dem Zustande, in welchem sich jemand befindet, der in seinem Gedächtnis nach irgendeinem Wort oder Namen sucht; er müht sich vergebens ab, sobald er aber jeden Versuch eingestellt hat, und zur Ruhe gekommen ist, fällt ihm das gesuchte Wort plötzlich ein. Genau so verhält es sich mit der Lösung eines wissenschaftlichen Problems, einer musikalischen Durchführung usw. Die Bekehrung wäre also ein Durchbruch dessen, was sich seit langer Zeit unter der Schwelle des Bewußtseins angesammelt hat und sich jetzt endlich den Weg ins Freie mit Gewalt bahnt. Daher das Zwangsmäßige und Plötzliche des Bekehrungsverlaufs. Daher auch das Bewußtsein eines gänzlich Neuen, das den Bekehrten überwältigt. So läßt sich auch verstehen, daß die Bekehrung in umgekehrter Richtung, vom Glauben zum Unglauben stattfinden kann. James führt dafür Beispiele an; ein sehr charakteristisches findet sich auch im autobiographischen Roman *Jean Christophe*, von Romain Rolland[1]. Hier haben die Laute den echten Bekehrungsklang: „Christophe erwachte. Er sah sich erschrocken um. Er erkannte nichts wieder. Alles hatte sich geändert, um ihn her, in ihm. Es gab keinen Gott mehr ... Wie der Glaube, ist auch der Glaubensverlust oft ein Gnadenwunder, eine plötzliche Erleuchtung. Die Vernunft hat nichts damit zu schaffen; und es bedarf nur eines Nichts; eines Wortes, eines Schweigens,

[1] III. Teil, *L'adolescent*. Hier wird auch verständlich, daß ein Wechsel politischer oder philosophischer Ansichten, wenn er tiefgehend genug ist, als Bekehrung angesehen werden kann. Ein gutes Beispiel dafür: Mitten in einer schlaflosen Nacht stieß der chinesische Philosoph Wang Yangming einen Schrei aus, fuhr mit einem Satz in die Höhe, tanzte dann und sprang und vergaß allen Anstand, zum großen Entsetzen der Zeugen dieser Szene. Aber er beruhigte sie und setzte ihnen die neue Erkenntnis auseinander, die ihn wie ein Blitz getroffen hatte. Duyvendak, China tegen de Westerkim³, 78.

eines Glockentons. Man spaziert, man träumt, man ist auf nichts gefaßt. Plötzlich stürzt alles ein. Man sieht sich von Ruinen umgeben. Man ist allein. Man glaubt nicht mehr." — Die Bekehrung ist ein psychischer Durchbruch, der unter der Schwelle des Bewußtseins vorbereitet, gleichsam inkubiert wurde.

3. Obwohl diese Bekehrungstheorie psychologisch sehr ansprechend ist und auch phänomenologisch der absoluten Wendung im Leben genügend Rechnung trägt, ist sie dennoch als Beschreibung dessen, was sich hier zeigt, unzureichend. Denn in der Bekehrung handelt es sich nicht bloß um eine völlige Umschaltung der Macht, sondern auch um ein Aufgeben der eigenen Macht zugunsten einer den Menschen überwältigenden, als heilig erlebten, „ganz anderen" Macht. Natürlich reden wir hier nicht von der Möglichkeit einer göttlichen Einwirkung im Bekehrungserlebnis: diese gehört in die Theologie. Aber wir können die Struktur der Bekehrung nicht beschreiben, ohne diese göttliche Einwirkung als Verstehensmoment hinzuzunehmen. An diesem gemessen ist es verhältnismäßig gleichgültig, ob die Bekehrung mit bestimmten Riten verbunden ist, ja, ob sie sich überhaupt äußerlich sichtbar macht oder nicht. Die Religion spricht auch dann noch von Bekehrung, wenn sie sowohl die Riten als die Bestimmbarkeit auf Tag und Stunde, und sogar den Charakter der Plötzlichkeit ganz aufgegeben hat. Nicht der Mensch bekehrt sich, sondern Gott bekehrt den Menschen. Gott schenkt ein neues Leben. So kehren wir hier wieder zum Anfang zurück; die primitiven Riten stehen dem Wesen der Sache näher als die moderne Psychologie: *Bekehrung ist wesenhaft Wiedergeburt*. Gott erneuert das Leben, ersetzt das heillose durch ein geheiligtes, macht eine „Wiederholung" möglich. Das Leben von neuem anzufangen, ist dem Menschen unmöglich. Was aber unmöglich bei Menschen, ist möglich bei Gott. Und nur um diese göttliche Möglichkeit handelt es sich in der Bekehrung. Wie bei der Begehung, finden wir uns auch hier vor der großen Möglichkeit der „Wiederholung". „Das Leben erneuern" wollte der alte Ägypter. Der Glaube bedeutet eben diese Wiederholung. Die Ursehnsucht, wieder in den Mutterleib einzugehen, wird hier nicht als ein natürlicher Vorgang, sondern als eine Tat Gottes, des Vaters, erlebt [1].

---

[1] Vgl. Geismar, Kierkegaard, 185.

§ 81. GLAUBE.

1. Glaube ist zunächst eine Vermutung. Wer sagt: ich glaube, meint damit, daß er etwas zwar nicht weiß, aber etwas darüber vermutet. Der Mensch, der Gott glaubt, wendet sich von der Gotteswissenschaft ab, wird sich aber dessen bewußt, daß er von Gott eine „*Ahnung*“ hat. Wer glaubt, hat aber noch etwas mehr als eine bloße Ahnung. Wenn jemand mir etwas erzählt, das mir zunächst unglaubwürdig schien, kann ich ihm schließlich antworten: ich glaube es dir. Das bedeutet keineswegs, daß ich jetzt um die Tatsache, die mir erzählt worden ist, weiß, sondern daß ich ihre Richtigkeit vom Erzähler annehme. Ich weiß wiederum nichts (sonst brauchte ich es ja nicht zu glauben!), aber ich nehme eine Wahrheit von einem anderen Menschen hin. Wer sagt: ich glaube Gott, nimmt die Tatsache von Gottes Existenz hin; sie ist ihm gesagt worden, er glaubt sie. Damit tritt in die Struktur des Glaubens neben der Ahnung der *Gehorsam* der Wahrheit gegenüber. Wer Glaube sagt, sagt *Wahrheit*, nicht im Sinne der Richtigkeit, sondern im Sinne des Echten, Gültigen, Endgültigen, Abschließenden und Vollkommenen. Und er bemerkt sofort, daß er über diese Wahrheit nicht reden kann, sondern nur dann etwas sagen kann, wenn er von ihr ergriffen ist, wenn er sie glaubt. Ich habe geglaubt, darum rede ich.

Endlich ist Glaube auch *Zutrauen*. Eine Sache, eine Aufgabe, ein Mensch fordern Glauben. D. h., daß man Zutrauen zu ihnen haben muß. Ich glaube die Zukunft meines Volkes. Oder: mir fehlt der Glaube, ich kann der Sache kein Zutrauen entgegenbringen. „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.“ Glaube als Zutrauen aber setzt einen Willen voraus: man vertraut sich nicht einer Sache, sondern einem Willen. Also: der Mensch, der Gott glaubt, ahnt ihn, gehorcht seiner Wahrheit und vertraut sich ihm. Das bedeutet, daß er etwas tut, was kein Mensch vermag. Von Gott wissen ist leicht; um Gott ahnen, ihm gehorchen, ihm trauen zu können, muß er sich ahnen lassen, sich zu erkennen geben, dem Menschen trauen. Die Hingabe des Glaubens setzt die Hingabe Gottes voraus. Der Glaube muß dem Menschen geschenkt werden. Man kann sich selber den Glauben nicht geben. Das sagen wir von alltäglichen Dingen; es ist wesentlich richtig. Der Glaube ist immer ein Geschenk, sogar die leiseste Ahnung Gottes kann keine menschliche

Überlegung sein. Wir verlassen hier das Gebiet der Erscheinungen und der inneren Erfahrungen. Der Glaube zeigt sich uns nicht, so wenig wie die Schuld [1].

2. Mit dem Glauben tritt ein ganz neues Element in das religiöse Leben. Genau genommen „tritt" er nicht „in" dieses Leben. Denn in diesem Fall wäre er ein Phänomen. Vielmehr bezieht er sich auf das Leben, und zwar zunächst als ein über das Leben ergehendes Urteil, sodann als dessen Befreiung. Dem religiösen Menschen, der sich weigert das Leben „hinzunehmen", der um das Leben besorgt ist, stehen drei Wege offen: *1.* die *Bemächtigung.* Der Mensch findet dann seinen *locus standi a.* magisch, den *locus standi* in *loco Dei; b.* theoretisch (er weist den Dingen des Lebens eine Stelle in seinem Gedankenganzen an, mittelst dessen er das Leben zu beherrschen vermeint; diesen Weg gingen die Griechen); *c.* das Erlebnis (im Gefühl wird das Leben wenn möglich bis auf den Grund erschöpft; das ist der Weg der Romantik). Der *2.* Hauptweg ist das *Benehmen,* und zwar *a.* die Riten ordnen das Leben zum erworbenen Ganzen; *b.* die Sitte; *c.* das Gebet, welches nichts bemeistert, sondern nur erwartet, bittet, hofft. Das alles ist Zusammenfassung fast alles Vorhergehenden.

Jetzt aber kommt ein neues hinzu: das Leben gehört gar nicht uns. Es gehört Gott, der es erschaffen hat. Wir sollen es auch nicht bemeistern oder erbitten, sondern es wird immer nur Gott gehören. Wenn es eine Möglichkeit hat, liegt diese in dem, was wir empfangen. Weder äußeres noch inneres Herumhantieren hilft. Einzig die Tat Gottes erlöst. Gott, der uns geschaffen, schafft uns aufs neu, macht uns zu einer *καινὴ κτίσις* (§ 45).

Das *Heil,* auf das die ganze Religion hinzielt, ist hier nicht mehr ein Zu-Erwerbendes, sondern nur noch eine Gnadengabe. Damit wird es erst zum Heil im eigentlichen Sinne. Denn das Leben als solches, auch in seiner höchsten Potenz, ist nie rechtes Heil (SCHELER, Rel. Erneuerung, 335; HOFMANN, Erlebnis, 12 ff., 34 f.) [2]. Das Heil ist kein vom Menschen Erreichtes, Erwirktes, kein in seinem Leben Erwachsenes oder sichtbar Gewordenes. Es ist der verborgene Grund des Lebens in Gott. Es ist das Gegenteil oder vielmehr die Kehrseite der Schuld. Nichts wird hier sichtbar, alles bleibt verborgen.

---

[1] Vgl. Boulgakoff, Orthodoxie, 5.

[2] Vgl. Piper, Ethik I, 111.

So können wir verstehen, daß die christliche *Predigt* die geglaubte Erlösung als *Vergebung* der Schuld, als *Versöhnung* der Sünden auslegt. Noch tiefer greift der im Judentum und im Islam auftretende, dann im Christentum zentrale Gedanke der *Erwählung*. Der Glaube ist nicht eine menschliche Gestimmtheit, nicht des Menschen Tat oder Gefühl oder Wille, sondern sein Erwählt-sein von Anbeginn. Aus freier, unberechenbarer Gnade hat Gott den Gläubigen erkoren, ihm das *donum fidei* zugeteilt. Das Heil des Menschen liegt also außerhalb seines eigenen Lebens (sog. forensische Rechtfertigung), in Gott. Die Mächtigkeit des Lebens ist ganz und gar verschwunden. Nur Er hat alle Macht, „mit unsrer Macht ist nichts getan". Unwillkürlich reden wir hier die Sprache derjenigen religiösen Bewegung, die den Glauben zum Mittelpunkt aller Religion gemacht, der Reformation. Das *sola fide* Luthers und Calvins soll von hier aus verstanden werden. „Denn (der Glaube) ist (des Christenmenschen) Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit, der die Person selbst bewahrt und angenehm macht und ihr alles mitteilt, was Christus hat, wie droben gesagt ist, und Paulus Gal. 2 bestätigt, wo er spricht: ‚Was ich aber lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes'" [1].

---

[1] Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. Mit Luther entstand eine neue Glaubensauffassung, wie sie die Kirche seit Augustin und Paulus nicht mehr gekannt hatte. Einerseits ist die Heilsgewißheit jedem Menschen gegeben; dies hat der römisch-katholische Erik Peterson sehr gut verstanden: „Es gäbe nur eine Möglichkeit, die Bitte um die Fürbitte der Heiligen im liturgischen Gebet der Kirche zu vermeiden, und die bestünde darin, daß Volk und Priester ihrer *fiducia* so gewiß sein könnten, wie der Märtyrer, der vor Gott steht. – Das ist im Grunde die Voraussetzung des Protestantismus." (Fiducia in den altrömischen Sakramentaren, Liturg. Leben 1934, 4). Wirklich behauptet der Protestantismus, daß jeder Mensch, der glaubt, vor Gott steht und also die Gewißheit seines Heils haben darf. Die *παρρησία*, von der wir gesprochen haben (§§ 29, 62), ist nicht das Vorrecht einiger Menschen; jeder Gläubige besitzt sie. — Andererseits ist der Glaube nicht etwas Massives, Unerschütterliches. Immer ist in ihm mehr oder weniger Unglaube enthalten, und umgekehrt gibt es keinen Unglauben ohne Glauben: Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben, Mark. 9, 24. Vgl. Jaspers, Philosophie, I, 253.

§ 82. ANBETUNG.

1. Der Glaube zeigt sich also nicht, er tritt nicht in die Erscheinung. Es gibt aber ein Phänomen, das zwar nicht die Erscheinung des Glaubens ist, aber seine Folge, die seine Anwesenheit offenbart. Das ist die *Anbetung*. Wer glaubt, betet an. Er betet nicht nur. Das Gebet (§ 62) entstammt der Sorge. Not lehrt beten, aber, wie Scheler schön sagt, nicht anbeten (Rel. Erneuerung 300). Wer anbetet, hat sein Gebet vergessen und weiß nur noch um Gottes Herrlichkeit.

Gott ist gegenwärtig!
Lasset uns anbeten
Und in Ehrfurcht vor ihn treten.

Gott ist in der Mitte!
Alles in uns schweige
Und sich innigst vor ihm beuge [1].

Anbetung ist die Akmé des Kultus, wo Inneres und Äußeres ganz zusammenfallen. Ihre fast stummen Töne erklingen nicht bloß im Christentum, sondern auch in Israel, im Islam, in Indien. Otto hat eine wundervolle Auswahl „numinoser Hymnen", die die Anbetung zum Ausdruck bringen, gesammelt. Am vollsten ist aber der Klang, wo die Kultusgemeinde sich beugt vor dem gegenwärtigen Herrn: *Sursum corda! Habemus ad Dominum.*

Jedoch, nicht nur die Begehung kulminiert in der Anbetung. Es wird eine Zeit kommen, da selbst der Gesang schweigen muß. Der *hymnus* hat dann keine Worte mehr, er wandelt sich zum *jubilus*, zu freudetrunkenen Tönen, die, nach Augustin, ausdrücken, was das Wort nicht auszudrücken vermag (van der Leeuw, Wegen en Grenzen). Auch der Gesang, der die Himmel erfüllt, muß schweigen vor dem Unvermögen der Kreatur, sobald man sich dem tiefsten Geheimnis der Gottheit nähert. Dann hört Beatrice auf zu lächeln, und die himmlische Symphonie verstummt: es ist das Bereich des Prädestinationsgeheimnisses,

Che da ogni creata vista è scisso.

Das Lächeln Beatrices erscheint erst wieder, als die Kreatur vom Lichte Christi umhüllt ist:

Tu hai vedute cose, che possente
Sei fatto a sostener lo riso mio [2].

2. Auch die Sitte findet hier ihre letzte Erfüllung. Sie wandelt sich in Lob und Dank. Die einzige Aufgabe des Lebens ist der Lobpreis Gottes; aus diesem geht das sittliche Verhalten von selbst hervor. Das Geheimnis der Schuld senkt sich in das größere Ge-

---

[1] Tersteegen.

[2] Dante, Paradiso, XXI, 4 ff., 61 ff., 96; XXIII, 47 f.

heimnis der Liebe Gottes, und nur die Hoffnung bleibt. Und auch diese Töne erklingen außerhalb des Christentums (wir denken an die Bhagavat Gita), obwohl sie am eindringlichsten von den Reformatoren, insonderheit von C a l v i n, angeschlagen wurden. Alles zusammen ertönt im Anbetungshymnus der Kirche:

Te Deum laudamus,
Te Dominum confitemur,
Te aeternum patrem
Omnis terra veneratur.
Tibi omnes angeli, tibi coeli
Et universae potestates,
Tibi cherubim et seraphim
Incessabili voce proclamant:
Sanctus, sanctus, sanctus
Dominus Deus Sabaoth!
Pleni sunt coeli et terra
Majestate gloriae tuae.

Dignare, Domine, die isto
Sine peccato nos custodire.
Miserere nostri, Domine,
Miserere nostri.
Fiat misericordia tua super nos
Quemadmodum speravimus in te.
In te, Domine, speravi,
Non confundar in aeternum.

VIERTER TEIL.

DIE WELT.

§ 83. WEGE ZUR WELT. SCHÖPFERISCHE BEHERRSCHUNG.

R. Allier, Le non-civilisé et nous, 1927. – F. C. Bartlett, Psychology and primitive culture, 1923. – A. Bertholet, Das Wesen der Magie (Nachr. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Gesch. Mitt., 1926—27). – L. Binswanger, Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart, 1928. – F. Boas, The mind of primitive man. – C. Clemen, Wesen und Ursprung der Magie (Arch. f. Rel.-Psych. II–III, 1921). – Th. W. Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen, 1924. – Id., Die psychologischen Grundlagen der Mythologie (AR 21, 1922). – F. Graebner, Das Weltbild der Primitiven, 1924. – E. Kretschmer, Medizinische Psychologie [2], 1922. – J. Lindworsky, Die Primitiven und das kausale Denken (Int. Woche für Religionsethnologie, IV. Tagung, 1926). – H. Prinzhorn, Bildnerei der Geisteskranken [2], 1923. – A. Storch, Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen, 1922. – R. Thurnwald, Zauber (im Lexikon der Vorgeschichte). – Id., Bequemes Denken (Inst. intern. d'anthropologie, III. Session, 1927). – A. Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei (Globus, 92, 1907). – K. Zeininger, Magische Geisteshaltung im Kindesalter und ihre Bedeutung für die relireligiöse Entwicklung, 1929. – A. K. Coomaraswamy, De la „mentalité primitive" (Etudes traditionnelles, 44, 1939). – G. van der Leeuw, L'homme primitif et la religion, 1940.

1. Als wir in § 8 konstatierten, daß für den primitiven Menschen der Begriff „*Welt*" eigentlich nicht existiert, daß er, weit davon entfernt, seine Umgebung als Gegenstand zu betrachten, sie sofort zu seiner „Mitwelt" macht, — hatten wir auch schon das Wesentliche über die religiöse „Weltanschauung" gesagt. Wir können das nunmehr so wiederholen, daß eine „religiöse Weltanschauung" nie bloße „Anschauung" ist, sondern immer *Teilnahme, Teilhabe.* Ein jeder Mensch macht aus seiner Umgebung sich eine Welt zurecht, die er beherrschen zu können meint [1]. Es gibt nicht *eine* Welt, sondern so viele Welt*en*, als es

[1] Vgl. Grönbech, Vor Folkeaet, II, 9, über die scheinbare Beschränktheit der antiken Weltbeschreibung.

Menschen gibt. Was vom Kinde gilt, gilt überhaupt: „Es müßte der Fundamentalsatz jeder Psychologie (im Gegensatz zur Erkenntnistheorie) sein, daß die Wirklichkeit für das Erleben keine konstante ist, sondern mit der seelischen Organisation der Wesen, ja mit ihrer Entwicklungsstufe sich wandelt. Das Kind, so müssen wir zunächst feststellen, lebt in einer anderen Welt als wir“ [1]. In diesem Sinne ist die Welt „objektiver Geist“ (vgl. SPRANGER, Lebensformen, 17 f.); der menschliche Geist richtet sich nicht auf eine ihm gegebene Welt, sondern läßt dasjenige, was ihm begegnet, an sich teilhaben, nachdem er dasselbe genügend modifiziert hat. Die „Welt“ ist also eine wesenhaft „begangene“, nicht-„hingenommene“, eine beherrschte Welt [2].

2. Hier liegt die Wahrheit des von LÉVY-BRUHL aufgestellten Prinzips der *Partizipation*, der *Teilhabe*. Die Dinge stoßen sich nicht „hart im Raume“, sondern sie haben aneinander teil, sie können ineinander übergehen, sie können füreinander eintreten. Der Mensch verhält sich demzufolge nicht „objektiv“, gegenständlich zur „Welt“, er hat an ihr teil, sowie sie an ihm. Sein Weg zur Welt ist nicht eine Betrachtung, ein Denken über, ein Sichunterbreiten (zum „Substrat“ machen), sondern ein Sein *zu* der Welt. Die Beherrschung der Welt durch den Menschen ist somit eine Beherrschung von innen aus.

Dieses Teilhaben ist eine tief im menschlichen Wesen verankerte Einstellung. Es ist nicht da, um überwunden zu werden, es ist sogar dem ganz auf theoretisches und faktisches Erkennen, auf objektive Betrachtung und Experiment versessenen „modernen“ Menschen die natürliche Geisteshaltung [3]. LÉVY-BRUHL selbst schreibt darüber die tiefen Worte: „Or le besoin de participation reste sûrement plus impérieux et plus intense, même dans nos sociétés, que le besoin de connaître ou de se conformer aux exigences logiques. Il est plus profond, il vient de plus loin“

[1] Spranger, Psychologie des Jugendalters, 32.

[2] Vgl. Heidegger, 87. – „‚Welt‘ als eine selbständige Größe ist eine bloße Abstraktion“, Dilthey, Ges. Schriften, VIII, 17; die Welt wird erst durch die menschliche Tätigkeit zur Welt; sie ist eine „zeitliche Stätte der Existenz“, Jaspers, Philosophie, I, 82, vgl. 71. Daher eine unterschiedliche Terminologie, sowohl die abstrakte (Kosmos, das Geordnete, Universum, das All) wie die konkrete (Oikumene, das Bewohnte, Welt, wereld, world, was zum Menschen gehört). (van der Leeuw, Der Mensch und die Religion, 21.)

[3] Vgl. Marett, Faith, Hope and Charity, 86.

(Fonctions, 453)[1]. Diese Geisteshaltung, die nicht zergliedert, abstrahiert, folgert, trennt, sondern auf das Ganze geht, konkret faßt, wesenhaft verbindet und „Teilhabe" erlebt, ist so gut die unserige wie diejenige der Primitiven. Bei den letzteren hat sie freilich einen weiteren Herrschaftsbereich (obwohl selbstverständlich auch die sog. Primitiven „modern" sind und zergliederndes, logisches Denken kennen!). Aber auch uns ist sie der eigentliche Weg zur Welt (THURNWALD, Bequemes Denken). Und zwar nicht als „bequemes Denken", wie THURNWALD will, sondern als Sein-Zur-Welt im Gegensatz zum Betrachten der Welt. Das Ich spielt in der Welt mit, die Welt im Ich (vgl. DANZEL, Grundlagen, 432).

Dieses Verhältnis veranlaßt, daß das Geschehen in der Welt sowohl wie das Tun des Menschen beherrscht wird von „mystischen" Faktoren. Wir wenden den Ausdruck an, den wiederum LÉVY-BRUHL geprägt hat, obschon wir der Meinung sind, daß er mißverständlich ist. Wir ziehen es vor, die Termini „Mystik" und „mystisch" auf das Phänomen zu beschränken, das wir § 75 beschrieben (vgl. WERNER, Entw.Psych., 270). Aber in der Sache hat LÉVY-BRUHL vollkommen recht. Wenn z. B. GRÄBNER die Behauptung LÉVY-BRUHLS zu entkräften versucht durch die Konstatierung, daß „der Australier nicht das Natürliche übernatürlich auffaßt, sondern umgekehrt das Übernatürliche natürlich", und daß die von diesem angewandte Zauberkraft ja „grob-sinnlich" gedacht ist (Weltbild, 16), — so bedeutet das nur, daß der Ethnologe nicht gesehen hat, wie unser Gegensatz Übernatürlich-natürlich, so wie er im westeuropäischen Denken allmählich entstanden ist, im primitiven und überhaupt im religiösen Denken gar nicht existiert. Daß der Primitive alles Übernatürliche natürlich auffaßt, ist ganz richtig; seine „Natürlichkeit" ist aber weit „übernatürlicher", „mystischer", oder lieber:

[1] Vgl. die merkwürdige Debatte über die Gedanken LEVY-BRUHLS in der *Société française de Philosophie*, Bulletin 29, 1929, Nr. 4. Nichts ist bezeichnender für den geisteswissenschaftlichen Tiefstand der historischen und ethnologischen Wissenschaften als das Unverständnis, das Gelehrten verschiedenster Provenienz den LÉVY-BRUHLSCHEN Ideen entgegenbringen. Hier zeigt sich das dringende Bedürfnis einer Verständigung zwischen Psychologie und Phänomenologie und den sog. rein historischen, anthropologischen oder ethnologischen Wissenschaften, die heute fast ohne Ausnahme von den wunderlichsten erkenntnistheoretischen, psychologischen und metaphysischen Grundsätzen ausgehen ... ohne daß sie es wissen.

numinoser, als unsere „Übernatürlichkeit“. Daß die Macht sinnlich gedacht wird, ist auch richtig; wir sahen aber längst, daß auch der Gegensatz stofflich-geistig lange nicht so fundamental ist wie unsere landläufige Popularpsychologie es gerne glauben möchte [1].

Ich kann auf die Welt einwirken, sowie die Welt auf mich, in einer Weise, die weder der Logik noch den Tatsachen standhält, die aber ein sehr reeller Kampf aus nächster Nähe ist. Diesen Kampf nennen wir das *magische Verhalten;* die Waffenruhe nach dem Kampf, die aber auch eine Art der Beherrschung ist und einen neuen Kampf einleitet, nennen wir das *mythisch-gestaltende Verhalten.* Das erste hat mit Mächten zu tun, das zweite mit Wille und Gestalt. Beide aber haben die Teilhabe zur Bedingung. Ohne Teilhabe kein Kampf. Ohne Nähe kein Streit. Dieses magische Verhalten ist nicht eine Struktur vergangenen Geisteslebens, von dem uns nur noch spärliche Reste gegenwärtig sind; auch ist es weder eine Degeneration noch eine Kinderkrankheit; es ist nicht „primitive Wissenschaft“ und nicht elementare Technik [2]. Sondern es ist eine tief im Wesen des Menschen begründete Urhaltung, die unter uns so lebendig ist wie je, eine ewige Struktur. Das zeigt sich auch darin, daß unter bestimmten Bedingungen die magische Einstellung wieder vorherrscht. Von den Kindern werden wir noch reden; aus dem Denken der Geisteskranken hat Storch merkwürdige Beispiele der magischen Geisteshaltung gesammelt und sie ausdrücklich zu den „primitiven“ Daten in Parallele gesetzt. „Als Unterströmung des wachen Tagdenkens liegt das magisch-archaische Erleben in jedem Menschen bereit, gelangt aber wohl nur bei spezifisch schizoiden Typen zu ernstlichen Konflikten mit dem ge-

---

[1] Eine sehr gute Beschreibung der primitiven Mentalität gab K. A. H. Hidding, Gebruiken en godsdienst der Soendaneezen, 1935. Vgl. auch S. Hofstra, Het vraagstuk der primitieve mentaliteit (Nieuw theol. tijdschrift, 1939, 4, 331 ff.).

[2] Ganz anderer Meinung sind Allier (Magie ist Entartung), Lindworsky (der Primitive denkt rational, kennt aber die Bedingungen des Naturgeschehens nicht, Magie ist Ignoranz), Boas (Überwiegen der Gefühlsmomente bei den Primitiven), Bartlett (Überwiegen des Spieltriebs), über deren Meinungen ich anderswo gehandelt habe (van der Leeuw, Structure). Nah verwandt mit meiner Auffassung: W. Mayer-Groß, Zur Frage der psychologischen Eigenart der sog. Naturvölker (VIII. Int. Congress of Psychology, Proceedings and Papers, 1927, 206 ff.).

wöhnlichen Verstandesdenken" (STORCH, 88 f.). Dem im schizophrenen Größenwahn Befangenen „wird die Welt aus einer gesonderten Gegenständlichkeit wieder unmittelbarer Inhalt seines Seins" (74). „Die Dingwelt wird dann aus einem Objekt des Gegenstandsbewußtseins zu einer bloßen Modifikation des Ichgefühls" (STORCH). Eine Patientin „nennt sich selbst die ‚Göttin', sie erzählt, sie sei in den Sonnenkreis eingeschaltet gewesen, das Weltende sei ihr vorgestellt worden, aber ihre Lebensfreude war nicht umzubringen, sie wollte die Zeit nach dem Weltende auffressen." Wir nennen diese Geisteshaltung kurzweg Größenwahn, dürfen aber nicht vergessen, daß dieser Wahn uns allen im Blute liegt — der Wahn der Beherrschung der Welt —, und daß ein Mensch, der diesen Wahn ganz und gar aufgegeben hätte, nicht länger leben könnte. Es ist wesenhaft menschlich, die gegebene Welt nicht hinzunehmen, sondern daran herumzuschaffen, bis sie sich dem eigenen Leben gefügt hat. „Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf." Es herrscht dann ein Kampfzustand vor, dessen siegreiches Ende den Untergang der Weltmacht in die eigene bedeutet [1].

3. Der magisch eingestellte Mensch ist, nach dem schönen Gleichnis Salomon Reinachs, wie der Dirigent, der sein Orchester beherrscht. Er ist das auch darin, daß er meint, er mache den Lärm selbst. Das schönste Gleichnis für den magisch eingestellten Menschen ist *Chantecler*, der meint, daß sein Weckruf die Sonne aufgehen macht, und der die tragischste Enttäuschung erlebt, als eines Morgens die Sonne „von selbst" da ist. Der Mensch ergreift den Mächten gegenüber die Offensive (REINACH, Orpheus [2], 32 f.), er bemeistert sie durch die reine Kraft seines Willens. Er schafft sie gleichsam. Die rein magische Haltung (die es natürlich nirgends gibt) ist die Haltung Gottes, des Schöpfers: „Auf meinem Wink in jener ersten Nacht entfaltete sich aller Sterne Pracht." In der Magie wird das *eritis sicut Deus* zur vollen Wirklichkeit. Das magische Denken ist eigentlich nicht ein Denken, „sondern ein Wollen" (PRINZHORN, Bildnerei, 311).

Es ist folglich nicht zulässig, „Religion" und „Magie" in ein gewisses gegensätzliches Verhältnis zu stellen, als wäre die Reli-

[1] Cassirer II, 194: „So übt in der magischen Weltansicht das Ich über die Wirklichkeit eine fast schrankenlose Herrschaft aus; es nimmt alle Wirklichkeit in sich selbst zurück."

gion die Nachfolgerin der Magie, die letztere areligiös, die erstere nie magisch. Magie ist Religion, weil sie es mit Mächten zu tun hat. Sie bedarf keines „Gottes", aber eine „gottlose" Handlung kann sehr wohl eine religiöse sein. Die Magie unterscheidet sich aber darin von anderer Religion, daß sie die Welt grundsätzlich beherrschen will. Das tut nicht alle Religion; aber das tun sehr viele nicht-magische Religionen, nur mit anderer Methode. Wir können also weder den Gegensatz Religion-Magie als sozial-antisozial oder als ethisch-wissenschaftlich, noch auch eine Anteriorität der Magie vor der Religion zugeben [1] (vgl. Clemen; — Beth, Religion und Magie; — Bertholet, 23; — Thurnwald, Zauber, 485, 498 ff.; — Vierkandt, 64). Wo Religion ist, da ist Magie, wenn auch nicht immer in der jeweiligen Haupteinstellung; und wo Magie ist, da ist Religion, wenn auch eine bestimmte Art der Religion. Saintyves hat recht: Magie ist eine Kunst, eine Kenntnis, ein Kultus, aber sie bezieht sich auf das Mysterium (Force magique, 9, 14).

Die magische Einstellung ist zwar religiös, fordert aber nichts „Übernatürliches". Man staunt, mit wie großer Selbstverständlichkeit moderne Gelehrte moderne Begriffe auf primitive Religion und auf die Religion überhaupt anwenden. Wenn ich einen Pfeil auf meinen Feind abschieße, der sich mir unmittelbar gegenüber befindet, so ist das in unserem Gedankenkreis eine zwar unangenehme, aber recht logische Handlung. Ziele ich mit meinem Pfeil aber auf einen Gegner, der sich auf hundert Kilometer Distanz in einer anderen Stadt befindet, so hört unsere Logik auf, und wir reden von einer im „Übernatürlichen" begründeten Handlung, für deren Folgen das Übernatürliche ja stehen mag. Im primitiven Bewußtsein sind beide Handlungen gar nicht so verschieden; jedenfalls bedarf man zum Erfolg beider Handlungen einer überlegenen, numinosen Macht (s. Arbmann, 352). Das ist die Wahrheit derjenigen Theorien der Magie, die die enge Verwandtschaft der ordinären *Technik* mit den magischen Prozessen betonen (Söderblom, Gottesglaube, 68 ff.; — Vierkandt, 21 ff., 40 f.), obwohl die Herleitung der magischen Handlung aus der primitiven Technik, die Vierkandt versucht (vgl.

[1] Vortrefflich über diese Fragen: W. Otto, AR 12, 1909, 544 ff. Vgl. auch K. Th. Preuß, Entwicklung und Rückschritt in den Religionen (Zeitschr. f. Missionskunde u. Rel.wiss., 47, 1932, 241 ff.).

Beth, 84), wenig für sich hat. Das Wesentliche hat hier mit seinem gewohnten Scharfblick Nietzsche gesehen: „Wenn man rudert, ist es nicht das Rudern, was das Schiff bewegt, sondern Rudern ist nur eine magische Zeremonie, durch welche man einen Dämon (wir würden sagen: eine Macht) zwingt, das Schiff zu bewegen. Alle Erkrankungen, der Tod selbst ist Resultat magischer Einwirkungen. Es geht bei Krankwerden und Sterben nie natürlich zu; *die ganze Vorstellung vom „natürlichen Hergang" fehlt* ... Wenn einer mit dem Bogen schießt, so ist immer noch eine irrationelle Hand und Kraft dabei ... der Mensch ist die Regel, die Natur die Regellosigkeit"[1]. Die Technik ist nur säkularisierte Magie[2], d. h., sie ist ihrer magischen Elemente beraubt. Der Primitive weiß sehr wohl zwischen positiver und magischer Technik zu unterscheiden, aber er vermischt sie ständig. „Magische Wirkungen und positive Arbeiten folgen aufeinander wie verschiedenfarbige Glieder der gleichen Kette"[3]. Ein Fischer z. B. hätte seine Zeit vertan, würfe er ein Netz aus, „ohne die damit verbundenen Riten zu befolgen". Man kann nicht „das Rituelle vom Praktischen trennen"[4]. Ebenso ist der Erbauer eines Bootes bemüht, dieses auch so schnell wie möglich in Fahrt zu bringen. Das wird ihm jedoch nicht glücken, wenn er nicht den Ritus vollzogen hat, den man „den Bootsgeist abschneiden" nennt. Erst dann „entscheidet sich das Boot, schnell zu fahren". Dasselbe gilt, wenn es sich darum handelt, eine Frau zu verführen; die männliche Schönheit wird dabei mithelfen, doch nicht ohne Magie. Der Geschlechtsverkehr ist das Produkt von dem erfolgreichen Befriedigen der Begierde, und zwar „durch ein magisches Verfahren, das dieses Befriedigen bewirkt". Umgekehrt wird man krank oder stirbt, wenn die magische Kraft unzureichend geworden ist[5]. — Es

---

[1] Menschliches-Allzumenschliches (Kröner), I, 104 f.

[2] Vgl. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, II, 264 ff. – L. Noiré, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 1880. – E. Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik, 1887. – H. Lilje, Das technische Zeitalter[3], 1932, 176. – J. P. Steffes, Religion und Religiosität als Problem im Zeitalter des Hochkapitalismus, 1932.

[3] L. Lévy-Bruhl, L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs. 1938. 299. [4] Ibid., 49.

[5] Malinowski, Argonauts, 133, 420 f., vgl. 115, 336, 345, 360, 368, 398. Fortune, Dobu, 134 f.

gibt also keine natürliche Handlung. Der Geschlechtsverkehr, der für uns im höchsten Sinne des Worts natürlich ist, kann so dem primitiven Menschen ein Mittel sein, einen sozialen oder auch einen magischen Erfolg zu erzielen (Eliade, Yoga, 231 ff.). Man kann sogar sagen, daß die Magie ein allmächtiger Faktor im sozialen und Erwerbsleben ist. „Es ist außer Zweifel, daß die Magie auf die Dauer von unschätzbarem wirtschaftlichen Wert für die Eingeborenen ist, da durch ihren Einfluß die Arbeit geordnet, systematisiert und reguliert wird“ [1]. Wollte man jedoch die Magie als eine Art Technik oder getarnte Ökonomie beschreiben, so wäre das ein ebenso schwerer Fehler, als wenn man sie für Unsinn erklärte. Denn das Wesen der Magie ist nichts anderes als Verwahrung. Malinowski hat eine eindrucksvolle Charakteristik davon gegeben, indem er einen Sturm auf den Trobriandinseln schildert: „Durch die Dunkelheit werden Stimmen laut, die einen kommen aus den Türen etlicher Hütten, andere von zusammengelaufenen Gruppen; diese Stimmen singen auf dem Ton eines durchdringenden Rezitativs Zaubersprüche, um den Wind zu besänftigen . . .; ich war sehr ergriffen wie hartnäckig sich hier die menschliche Stimme anstrengte, wohl schwach, aber von einem tiefen Glauben durchdrungen, und wie sie bei aller Schwäche ohne Zögern sich gegen die eintönige und alles beherrschende Gewalt des Sturms einsetzte“ [2].

Was aber der magischen Einstellung ihr eigentlich menschliches Interesse verleiht, ist ihr Protestcharakter. Preuss hat gesehen, wie im magischen Denken der Mensch sich dem tierischen *Instinkt* widersetzt, sich über sich selbst erhebt, wie in der Magie die Wurzel alles Idealismus und die Möglichkeit der Befreiung des menschlichen Geistes liegen (Geistige Kultur, 8). Der magische Mensch macht aus der Umgebung, die er als Tier hat, eine „Welt“, seine Welt. Die früheste Art, die Einzeldinge zu einem geschlossenen Weltbilde zu einigen, war die Magie (Kretschmer, 34).

An den einfachsten Beispielen zeigt sich diese magische Einstellung noch besser als an den komplizierten magischen Ritualen. Lévy-Bruhl weist auf die Handlung des *renverser un acte*, des Umkehrens einer Handlung, hin. Bei gewissen Stämmen ist das über jemanden Hinwegschreiten strenge verboten. Wer

[1] Malinowski, Argonauts, 60.
[2] Ibid., 225.

es aus Versehen dennoch tut, muß seine Handlung wettmachen, indem er über die betreffende Person abermals hinwegschreitet, jetzt aber in umgekehrter Richtung (Nature, 487). Das ist eine magische Handlung, die Viele unter uns auch aus eigener Jugenderfahrung kennen werden, eine Zwangshandlung, die z. B. darin besteht, daß man nicht mit dem linken Fuß an den rechten stoßen darf, ohne sofort diese Handlung wettzumachen, indem man jetzt auch mit dem rechten Fuß den linken berührt [1]. In dieser einfachen Handlung liegt eine Bemeisterung der Welt, die sich erlaubt, das Geschehene zu modifizieren, ja rückgängig zu machen. Hier erhebt der Mensch seinen Protest, er spricht sein Dennoch, er strafft seinen Willen dem ihm Gegebenen entgegen. So ist es nicht so wunderbar, daß eine gewisse Verwandtschaft besteht zwischen dem Idealismus und der Magie. Den Baccalaureus aus Goethes *Faust* ließen wir schon zu Worte kommen; Amiel fand mit Recht in Schleiermachers *Monologen* eine magische Tendenz: „Die unbezähmbare Freiheit, die Apotheose des Individuums, das sich erweitert bis es weder etwas Fremdes mehr anerkannt, noch auch eine Grenze, das sich brüstet bis zum Wiederanfangen der Schöpfung“ [2].

Diese Beherrschung der Welt durch den Willen hat eine wesentliche Bedingung: es muß die Welt, bevor sie beherrscht werden kann, nach innen versetzt werden, der Mensch muß sie in sich aufnehmen: erst wenn sie eine innere geworden ist, kann er sie wirklich beherrschen. Deshalb ist alle Magie *Autismus* (ausführlicher: van der Leeuw, Structure). „Aus den sinnlichen Daten der Umwelt macht sich der autistisch-selbstherrliche Schizophrene eine ganz andere, reichhaltigere Welt, die er nicht durch logische Konventionen sichert und mit anderen Menschen in Einklang bringt, sondern die ihm eben Rohmaterial für seine Einfälle, seine Willkür, seine Bedürfnisse bleibt. Die reale Um-

---

[1] Weitere Beispiele von Kindermagie bei Zeininger, 83, 86; H. Werner, Über magische Verhaltungsweisen im Kindesalter (Zeitschr. f. pädag. Psychologie, XXIX, 1928, 465). Ein kleiner Junge zieht jeden Morgen dreimal nacheinander seine Schuhe an und aus, um einer Bestrafung in der Schule zu entgehen. Zwei Mädchen haben für das Schlafengehen einen ganzen Ritus, und sogar *ad hoc* einen eigenen Wortschatz erfunden. Das Schlußwort lautet *bogoscho*, gute Nacht. Wenn ein Fehler unterläuft, muß das ganze Ritual wieder von vorn angefangen werden. So machten es auch die Römer.

[2] Journal intime I, 38.

welt wird als solche entwertet, sie verpflichtet zu keiner Anerkennung — man kann sie benutzen oder ausschalten, ganz nach Belieben" (PRINZHORN, 55). Was hier vom Geisteskranken gesagt wird, gilt fast genau so für den magischen Menschen überhaupt [1]. Um die „Realität" kümmert man sich nicht: man beherrscht sie schöpferisch, indem man sich gegen sie verschließt. Man richtet ein Königreich auf im Innern, einen Gottesdienst in der eigenen Seele. Wo feste Grenzen zwischen Mensch und Welt, zwischen Objekt und Subjekt gegeben sind, führt das zu schweren Konflikten (Geisteskrankheit, Streit des Künstlers mit der Welt); wo diese nicht gegeben sind, wie bei den Primitiven, bekommt der Magier sein Amt und hat jedermann am magischen Verfahren teil. Mythen und Dogmen kehren sich, wie KRETSCHMER mit Recht bemerkt, nicht an die Welt, wie sie ist, sondern schalten mit ihr nach Willkür und machen sie zu einer Welt, wie sie sein soll. Im Märchen gilt noch heute der „wünschliche Gedanke". Der ganze Ritus, die Begehung, ist ohne diese autistische Einstellung unverständlich: der Mensch stellt sich selbst seine Bedingungen. Wenn ihr nicht gewisse Worte hersagt, gewisse Handlungen verrichtet, so wird es nicht regnen, meint der Primitive. „Nur wenn du jetzt deine Kommode aufräumst, wird etwas aus eurer Sommerreise", meint das ebenfalls in seiner eigenen Welt lebende, magisch eingestellte Kind. — Als meine liebste Freundin schwer krank war, sagt dasselbe Kind, glaubte ich sie nur dadurch retten zu können, daß ich jeden Tag sechsmal unsere Straße auf und ablief (natürlich mit ängstlicher Vermeidung der Pflasterritzen; weitere Beispiele bei ZEININGER) [2]. „Die Kinder stehen der Zauberwelt näher, das Problem der

---

[1] Über das hierher nicht gehörige Problem, wie dieselbe Einstellung bei so verschiedenen Menschenarten wie Geisteskranken, Primitiven, Kindern, Künstlern usw. vorkommen kann, habe ich mich in meiner *Structure* und in meinem Buch *L'Homme primitif et la Religion*, 1940 (145ff.) geäußert. Mit phylogenetischen Verallgemeinerungen müssen wir jedenfalls sehr vorsichtig sein.

[2] Hieraus geht hervor, daß sich der magische Irrtum verhängnisvoll auswirkt. „Ich kannte einen Mann, der am Altar beim Opfern die heiligen Stäbe verwechselte und die geweihte Yamswurzel an das „Holz des Donners und des Blitzes" (das Holz, das schreckt) band. Dadurch angereizt, zerknallte sie auf dem Stab wie ein Kurzschluß, da ihr niemand als Gegenstand für ihren Zorn bezeichnet wurde, und der Opfernde wurde zerschmettert", M. Leenhardt, Gens de la Grande Terre, 40.

Möglichkeit der Dinge quält sie nicht; ihr Denken, obwohl der Wirklichkeitserfahrung nicht entzogen, steht außerhalb der Wirklichkeit; sie sind autistisch, nicht weil sie sich von der Welt abwenden, sondern weil sie noch nicht genug Beziehungen zur Wirklichkeit haben.“ In diesen Worten trifft H. C. Rümke[1] den Kern dieser Geisteshaltung und zeigt zugleich, warum beim modernen Erwachsenen zur Krankheit wird, was das Kinderleben sowie das Leben des Primitiven als Norm beherrscht[2] (PRINZHORN, 298 f.).

Was, auf das Subjekt des Erlebnisses gesehen, Autismus ist, erscheint, auf sein Objekt, die Welt, hin betrachtet, als *Katathymie.* Die „Welt“ wird ganz als eigene betrachtet, sie wird erlebt „nach dem Innern“ des Menschen und dessen Wünschen und Anforderungen. Ein katatoner Kranker kroch unter die Bettladen und suchte sie mit Aufwand aller Kraft emporzuheben; er wollte damit „den Erdball näher zu Gott hinführen“ (STORCH, 73). Ein anderer Patient läßt sich aus dem Bette fallen, „um die Welt in Umwälzung zu bringen, daß das Rad seinen Schwung erhalte“ (ibid. 8, vgl. 69, 80)[3]. Die „Welt“ liegt im Innern, und umgekehrt sieht man draußen nichts als sich selbst. Eine Patientin ist müde: ihre Kraft, so meint sie, wird wahrscheinlich von den Bauern bei der Feldarbeit verbraucht (STORCH, 41). Es geht nicht an, mit KRETSCHMER, das Prinzip dieser Katathymie bloß im Affekt zu suchen[4]. Das ist nicht unrichtig, aber in dem Wunsch der Beherrschung, in dem Affekt des Begehrens, zeigt sich der Wille, der am ganz Andern sich gebildet hat. Noch einmal: der magische Mensch *protestiert.*

Die Katathymie erstreckt sich auf das Weltganze. Die „Unterwelt“ wird zum Hades, zur Hölle; der Himmel zum Ort der Seligen, die Wüste zur Stätte der Dämonen (vgl. DANZEL, Psych. Grundl., 436 ff.; — WERNER, Entwicklungspsychologie, 62). In alle Verhältnisse, in jedes Geschehen sieht der Mensch sich selbst

---

[1] Geneeskundige Bladen, 25. Reeks, X, 1927, 329. — Vgl. Id., Psych. und Neurol. Bl., 1928, 5—6, 29.

[2] Damit ist keineswegs gesagt, daß das primitive Denken demjenigen der Kinder in jeder Hinsicht entspricht.

[3] S. auch den charakteristischen Fall bei Jaspers, Psychopathologie, 400.

[4] Nach Kretschmer verbindet das kausale Denken die Dinge nach dem Prinzip der Häufigkeit, das magische nach demjenigen der Affektgemeinschaft. 34.

hinein. Er ist die Macht, er ist Gott. — Es sei denn, daß an ihm die Sehnsucht Fausts sich bewährt:

Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd ich, Natur! vor dir ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein.

Das haben die Griechen vermocht, die in der homerischen Struktur ihres Geistes, die „Natur" im modernen Sinne erst entdeckt haben[1]. Ihre Religion (natürlich soweit sie homerisch und nicht mystisch-platonisch ist) ist die Religion des Gegebenen, des Ruhend-seienden, und als solche behauptet sie eine ganz eigene Stellung unter den Religionen (§ 96). — Eine andere Überwindung der Magie liegt im Gedanken der *Schöpfung*. Die Magie wird dann keineswegs geleugnet, aber Gott, der sein Schöpfungswort spricht, ist der einzige Magier. Des Menschen Wort, das wesenhaft Antwort ist, kann nie magische Kraft besitzen. Gott aber spricht: es werde! und es wird; er spricht von neuem und eine zweite Schöpfung vollbringt das Wunder der Wiedergeburt. Er spricht bloß ein einziges Wort, „und sein Knecht wird gesund". Hier wird weder „hingenommen" noch selbstmächtig begangen, sondern nur noch empfangen.

4. Der zweite Weg der schöpferischen Beherrschung läßt sich, wie wir sahen, verstehen als eine Ruhepause nach der krampfhaften magischen Bemeisterung. Der Mensch tritt zurück, in eine gewisse Distanz von der Welt; er scheint sie zunächst nur betrachten zu wollen. Daher das Statische in der mythischen Welt; sie sieht von der Zeit ab. läßt sie gleichsam stillestehen (§§ 55, 60). Lévy-Bruhl (62f.) weist auf Mythologie, die fortwährende Schöpfung hin, die durch die Riten bewirkt wird; sie erneuern die Zeit und führen die Urzeit wieder herauf[2]. Die Gestalten der mythischen Welt sind ewig, unveränderlich. Jede menschliche Leidenschaft, jedes Verlangen, jeder Gedanke hat dort. in der Welt des Mythus, sein „ewiges Gesicht"[3].

Aber diese scheinbar kontemplative Beherrschung ist nichtsdestoweniger Beherrschung. Der Mensch gestaltet die Mächte der Welt, um sie besser bemeistern zu können, wenn auch in einer ganz anderen Weise als in seiner magischen Einstellung. Der

[1] Otto. Götter Griechenlands, 47.
[2] Malinowski, Argonauts, 301.
[3] Otto. Götter Griechenlands.

gestaltende (§ 17), das Geschehen als Mythus an- und aussprechende (§ 60) Mensch hat sich in genau entgegengesetzter Richtung eingestellt als der magische. Dieser nahm die Welt in sich hinein. Jener setzt die Welt aus sich heraus. Er projiziert die erlebte Macht in das Draußen. Seine Liebe wird ihm zur Gestalt der kyprischen Göttin, seine Sehnsucht zum Garten Eden, seine Schuld zum Sündenfall (vgl. DANZEL, Psych. Grundlagen). Seinen Tod samt seiner Auferstehungshoffnung erlebt er „doppelt" (Doppelerlebnis der Gestalt!) im Lichtmythus, seine Angst in den Gestalten der Dämonen.

Dem Autismus, dem leidenschaftlichen Suchen des Selbst entspricht die Flucht vor dem Selbst. „Der Dichter nimmt die Welt in sich auf, um sie in den mannigfachen Gestalten seines Werkes wieder ‚nach außen' zu versetzen. Der Jüngling, der sich aus der Welt in die Tiefen seiner Seele zurückgezogen hat, versucht ihre Reichtümer wieder ans Licht zu bringen, indem er Gedichte schreibt" [1]. „Der Primitive hat sich eine Welt erschaffen, die, ob sie gleich für uns nur ein Phantasiegebilde ist, ihm eine konkrete Wirklichkeit bedeutet; dann aber bringt er aus seiner Seele alle die Möglichkeiten hervor, die er erlebt hat. Er bevölkert Felder und Wälder mit den Gestaltungen seiner Wünsche, seiner Ängste, seiner Hoffnungen und seiner Schmerzen" (VAN DER LEEUW, Structure, 19 f.). Es ist die animistische Tendenz des Menschen, die uns hier von neuem begegnet. In diesem Sinne sind in der Tat Geister und Götter die „Exponenten eines Gefühls" (Wilamowitz). „Unter dem Druck einer feindlichen Welt schafft der Mensch, nicht zufrieden mit einer Zuflucht im Innern, sich ein Leben außerhalb des seinigen, ein Du, darin er eigenen Haß und eigene Liebe wiederfindet. Die beiden Tendenzen, magischer Autismus und mythische Gestaltung, entsprechen und ergänzen sich. Sie sind beide zu gleicher Zeit da. Bald herrscht die eine, bald die andere vor. Einzig die Einstellung der (schizophrenen) Geisteskranken bleibt bei der magischen Methode stehen; sie gerät darum in eine Sackgasse. Wir aber sind genau so gut ‚Mythologen', wie die ‚Primitiven' (vgl. TILLICH, Rel. Verwirkl., 96 ff.). Einzig dies unterscheidet uns von ihnen, daß wir um den Abgrund, der unser ‚primitives' Erkennen und unser logisch fundiertes Wissen trennt, wissen. STORCH behauptet frei-

[1] Vgl. Spranger, Psych. des Jugendalters, 68.

lich, daß die Bilder und Metaphern der Poesie in unserem Denken nur als Vergleiche ihre Stelle haben, oder daß diese Bilder nur auftauchen, wenn unsere Gedanken erschlaffen (11). Wir glauben aber, daß Chesterton, wenn er das Gesetz der Schwerkraft beschreibt als „jenen tollen und lebenweckenden Aufschwung, kraft dessen alle Geschöpfe der Erde sich an ihr Herz zurückwerfen sobald sie sich davon losgemacht haben“, einen recht lebendigen „animistischen“ Gedanken ausspricht (VAN DER LEEUW, Structure, 20 f.), der trotz seines Mangels an wissenschaftlicher Genauigkeit, das Wesen der Sache genau trifft. Die Zeit ist vorbei, worin man die Poesie als spielerischen Vergleich, die Religion als spielerischen Begriff abtun konnte.

Gestalt des Mythus ist Gestalt des Erlebnisses. Wer den Mythus verstehen will, soll darin nicht zunächst eine „Erklärung“ gewisser Naturerscheinungen finden, sondern eine Bemeisterung der Welt, die, obwohl weniger gewaltsam als die magische, dem Du abringen möchte, was die Magie sich von den Mächten erzwingt. In diesem Zusammenhang rechtfertigt sich auch die neuere mythologische Methode, die zum Verständnis der Mythen an erster Stelle nach dem Kult greift (§ 60). Was im Mythus lebt, lebte schon in der heiligen Handlung, in der „Begehung“ des Geschehens (und umgekehrt!).

Wie die Magie findet endlich auch die mythische Gestaltung ein Ende, das freilich nie endgültig wird. Wir werden wohl nie die Magie gänzlich von unserem Pfad entfernen können, wie wir wohl schwerlich je die spontane Gestaltung unterlassen oder von der traditionell gegebenen werden absehen können. Wesenhaft aber erreicht die mythische Gestaltung ihr Ende dort, wo das Nichts das Ziel aller Mächtigkeit ist. Die Mystik, vorzüglich die indische, weiß davon zu berichten (§ 75). Wo in „weiseloser Weise“ das Leere, das Nichts erreicht werden soll, schwindet jede Gestalt. — Die mythische Gestalt findet aber auch ein Ende dort, wo dem Glauben (§ 81) eine allumfassende Gestalt gegeben ist, welche nicht der Bemächtigung dienen soll, sondern selber diejenige eines Dienenden ist. Der Inkarnationsglauben kann wesenhaft (d. h. theologisch-eschatologisch) jede Gestaltung entbehren.

5. Die beiden Wege zur Welt, die wir kennen lernten, sind eigentlich nur *ein* Weg mit zwei Gleisen. Es ist nun wiederum nicht so, daß die Menschheit diesen Weg zu Ende geht, bis sie

bemerkt, daß er ein Holzweg ist, und dann einen anderen Weg, denjenigen der Wissenschaft oder der Mystik oder des Glaubens einschlägt, wie es die Evolutionisten und Phylogenetiker gern haben wollen. Beide Wege gehen wir jetzt, wie früher, wie immer. Wir sind aber nicht auf sie beschränkt. Und hier hört das Gleichnis der Wege auf; wir müssen es durch dasjenige der Schichten ersetzen. Das menschliche Geistesleben besteht aus verschiedenen Schichten, deren eine, zugleich eine der tiefst liegenden und wichtigsten, die Doppelschicht des Autismus und des Mythus ist, in welchem das „Teilhaben" Grundgesetz ist. Über dieser Schicht lagern sich andere, die mehr oder weniger in ihr begründet sind.

Zu diesen anderen Schichten verhält sich die magisch-mythische Beherrschung der Welt wie das Traumleben zum Wachbewußtsein. Wir wissen aus der neueren Psychologie, daß das Traumleben durchaus nicht weniger „reell" ist als das Wachbewußtsein. Das Studium des Traumes ist ein nicht weniger sicherer Weg in das Geheimnis des Lebens als die Erforschung des Wachbewußtseins; „man hebt einen Zipfel von der Decke vor dem großen Mysterium der Welt, wenn man bedenkt und ganz genau in Betrachtung zieht, daß die Dummen und Armen im Geiste die allerwundervollsten und geistreichsten Träume haben können; ebenso geistreiche und sonderbare, als wie die Klugen, sowohl am Tage wie bei der Nacht", sagt Wilhelm Raabe [1]. Auch hier treten wir dem primitiven Empfinden näher als demjenigen des neunzehnten Jahrhunderts, wenn wir gleich die Traumtatsachen zwar für das Leben, aber nicht für das Wachleben gelten lassen, wie die Kamtschadalen, die einem jungen Mädchen, das sie zu besitzen wünschen, sagen, daß sie im Traum ihre Gunst schon erworben, worauf das Mädchen nachgibt (Lévy-Bruhl, Mentalité, 116). Den Primitiven gilt die erträumte Untreue der Frau als erwiesen [2]; im Gabon ist ein Traum beweiskräftiger als eine Zeugenaussage (Lévy-Bruhl, Mentalité, 99). Das Realitätsbewußtsein, das sich hier geltend macht, müssen wir aber, auch außerhalb der magischen Einstellung, zugeben. Der Traum unterscheidet sich vom Wachbewußtsein in dreierlei

---

[1] Das Odfeld (Sämtl. Werke, 4, 90).

[2] R. Thurnwald, Die Lüge in der primitiven Kultur (Die Lüge, herausg, v. O. Lipmann und P. Plaut, 1927), 398.

Hinsicht: 1. schwindet „der stützende Pfeiler des Wachbewußtseins, die Spannung zwischen Subjekt und Objekt dahin" (STORCH, 25)[1]. 2. Ordnet der Traum das Geschehen in einer, mit dem Tagesbewußtsein verglichenen asyntaktischen Weise; er hat eine „diffuse Struktur" (WERNER, Entw.Psych., 41), seine Bilder ordnen sich nach dem Affekt, nach den Ängsten und Wünschen des Träumers, katathym (KRETSCHMER, 57 f.). 3. Ist die Welt des Traumes von der Tageswirklichkeit strenge abgeschlossen, sie ist mythisch, hat weder Vergangenheit noch Zukunft (KRETSCHMER, 64 ff.; BINSWANGER, VAN DER LEEUW, Structure).

Natürlich ist der Traum an sich keine religiöse Größe; aber er ist Leben, das Leben ein Traum, der Traum ein Leben. Und er zeigt uns das Leben, wie es vorerst die Beherrschung der Welt in magisch-mythischer Weise möglich macht; dann auch, wie es in seiner tiefsten Tiefe aussieht, an der Grenze des mechanisierten Bewußtseins. **„We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep"**, sagt Shakespeares Prospero.

§ 84. WEGE ZUR WELT. THEORETISCHE BEHERRSCHUNG.

A. A. GRÜNBAUM, Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen, 1925. – K. JOËL, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1906. – H. LEISEGANG, Denkformen², 1951.

1. Neben die Beherrschung der Welt durch Magie und Gestaltung tritt diejenige durch das *Denken*. „Das Denken ist eine der Mächte des Seins, in denen das Schicksal sich losreißt von sich selbst, es ist Seinsmacht" (TILLICH, Philosophie und Schicksal, 310). Mit dem Worte „Denken" allein wird aber die Art der Weltbeherrschung, die wir hier meinen, nicht genügend charakterisiert. Denn auch die magischen und mythisch-gestaltenden Einstellungen setzen ein Denken voraus [2]. Wir müssen darum

[1] Aber nicht in der Weise der Mystik, dazu fehlt dem Traum die Leidenschaft.

[2] Dieses Denken wird sehr schön charakterisiert von Pedersen, Israel, 75: „Denken ist für den Israeliten nicht das Lösen abstrakter Probleme. Er fügt nicht Glied an Glied und weiß nicht über- und untergeordnete Sätze aufzustellen, um daraus Schlüsse zu ziehen. Denken ist

hinzufügen, daß im *theoretischen Denken* der Mensch sich soviel wie nur möglich losmacht aus der ihn umringenden Welt, sich soweit wie möglich von ihr entfernt, um dann aus gehöriger Distanz sie möglichst uninteressiert zu *betrachten*. Magische und mythische Einstellung ließen den Gegensatz Subjekt-Objekt immer wieder fallen, — hier aber wird er strenge eingehalten. Ich *richte* mein Denken auf die Welt. Wir reden daher von *gerichtetem Denken*.

Dieses gerichtete Denken verhält sich dem magisch-mythischen gegenüber wie das Wachen zum Traum. Nach dem im vorigen Paragraphen Gesagten brauchen wir kaum hinzuzufügen, daß wir damit keineswegs ein Verhältnis wie das vom Wirklichen zum Scheine meinen. Beides, das Wachdenken und das Traumdenken sind Wege zur Welt. Es gibt einen Tagtraum wie es ein nächtliches Denken gibt. Der Unterschied ist aber der, daß im wachen Denken der Mensch sich ausdrücklich auf einen Gegenstand richtet und diesen betrachtet *(Theorie)*; im Traum gibt es keinen absoluten Gegenstand und ebensowenig ein festes Subjekt. Die Wissenschaften dagegen „entfernen sich immer vom Leben, und kehren nur durch einen Umweg wieder dahin zurück“ [1]. Einen Übergang finden wir in jenen Wissenschaften und Kenntnissen, die zwar den Menschen ausdrücklich aus dem Ganzen der Welt herausheben, ihn aber dennoch als eine Art „Welt“ betrachten, welche sozusagen die Kehrseite der Außenwelt ist. Wir redeten schon von der *Astrologie*, welche dem Menschen die Stelle eines Mikrokosmos dem Ganzen als Makrokosmos gegenüber anweist (§§ 7, 54). Wir können daneben auf das indische Denken hinweisen, das zwar den menschlichen Geist als *ātman* heraushebt, um ihn aber sofort wieder mit dem Geiste der Welt zu identifizieren. Wir nennen diese Art der Theorie, mit einem Ausdruck Oldenbergs, „vorwissenschaftliche Wissenschaft“ [2]. Diesen Verhältnissen entspricht auf seiten der

---

für ihn, sich eine Ganzheit zueignen. Er richtet seine Seele auf die Hauptsache, das Bestimmende in der Ganzheit, und nimmt diese auf in seine Seele, die dadurch sofort in Bewegung gesetzt, in eine Richtung geführt wird.“

[1] Goethe, Maximen und Reflexionen, Aus Wilhelm Meisters Wanderjahren. Über die Geburt der Philosophie als Tochter der Mythologie, und über die Beziehungen zwischen Mythologie, Theologie und Philosophie, siehe eine sehr wichtige Stelle bei Jaspers, Philosophie, III, 26 f.

[2] Vgl. H. Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmana-Texte, 1919.

Astrologie die Gestaltung des Lebens im festen, kosmischen Rhythmus, auf seiten der indischen Spekulation die magische Art der Erkenntnis (Erkenntnis ist Macht)[1] (Gute zusammenfassende Beschreibung des mythischen Denkens und der vorwissenschaftlichen Wissenschaft bei CASSIRER, Begriffsform, 15 ff.).

Selbstverständlich ist das Denken, auch das gerichtete Denken, nicht ein Prärogativ der Kultur. Auch Primitive denken: „Es denken die Denker, die hier weilen auf ihrer Welt. Hinter ihrem Feuer sprechen sie untereinander, die dort gegenwärtig sind: wie sollen wir es machen mit unseren Gedanken? Wie sollen wir sprechen mit unseren Worten?", sagen die Cora-Indianer[2]. Aber auch das Kulturdenken ist nie ohne primitiv-magisch-mythische Elemente. Der Mensch bringt es nie ganz fertig, seinen Geist von der Welt zu abstrahieren. Ja, er hat oft das richtige Gefühl, daß er mit diesem Akt sein eigentliches Leben mißhandelt.

Die Geburt der Wissenschaft in unserem modernen Sinne fand in Griechenland statt. Und da ist es merkwürdig zu sehen, wie die magisch-mythische Einstellung erst allmählich der theoretisch-erkennenden weicht. Dem Pherekydes bildet sich seine Kosmogonie unter der Hand zwanglos zum Mythus von der Heirat des Zeus und der Chthonia; der ganze jonische Monismus beruht auf dem Gedanken der Partizipation; eins hat am anderen teil, sonst könnte er ja nicht darauf wirken; die Urmacht, die *Arché*, welche die jonische Naturphilosophie sucht, ist wesensverwandt mit der *mana*-kraft wie sie Primitive glauben (§ 2), die Naturphilosophie (und damit die Wissenschaft überhaupt) wird in der Tat „geboren aus der Mystik" (JOEL, passim)[3] Dann aber tritt, mit Sokrates und den Sophisten, die große Wendung ein. Der Mensch entdeckt sich selbst, d. h. seinen Geist. Und nun fängt er an, die Welt zu objektivieren. Der Spruch des Protagoras: πάντων χρηματων μετρον ἄνθρωπος wird maßgebend für das ganze Erkennen. Der Mensch lernt

[1] Oldenberg, Lehre der Upanishaden, 6 f.

[2] Preuß, Nayarit-Expedition I, 88. – Vgl. A. Titius, Der Ursprung des Gottesglaubens, 357 f.

[3] Vgl. K. Kuiper, Mythologie en Wetenschap, 1919, 16, 27 f. – O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie, 1911, 29 ff., 36. – So sind die Ideen Plato's, die Seinsbilder, nur Verkleidungen von Göttern, und die *anamnesis*, die seiner Erkenntnistheorie zugrunde liegt, ist eine Art Heilsweg. Vgl. K. Kerényi, Platonismus (Eur. Revue, 1941, 619).

Begriffe bilden, und bald macht er aus den Begriffen ewige Ideen. In Platos großartigem Mythus am Schlusse des *Staates* faßt sich „noch einmal die ganze Kraft mythischer Gestaltung zusammen", aber wir „stehen dennoch nicht mehr auf dem Boden des Mythos. Denn gegen den Gedanken der mythischen Schuld und des mythischen Verhängnisses erhebt sich hier der sokratische Grundgedanke, der Gedanke der ethischen Selbstverantwortung. Der Sinn und Kern des Lebens des Menschen und das, was sein eigentliches Schicksal ausmacht, wird in sein eigenes Innere verlegt" (Cassirer II, 166). Diese ethische Selbstverantwortung ist aber in der sokratischen Weisheitsliebe zunächst ein Wissen um die Tugend, eine Einsicht. Der Mensch hat seine Urteilskraft zur obersten Macht eingesetzt.

Das Bestreben des Menschen, die Welt durch die Wissenschaft zu beherrschen, bringt ihn immer mehr vom Dasein ab. Wenn er die Gestalten der Mythologie und des Animismus preisgibt, was bleibt ihm dann? Nur Ziffern, das ist alles. Die Naturwissenschaft, die mit Demokrit und in der Neuzeit mit Kepler beginnt, führt die Verwickelung des vielgestaltigen Lebens auf einfache Zahlen zurück, so daß Gott sich den Gesetzen der Geometrie unterwerfen muß[1]. Sombart gibt eine reizende Beschreibung dieses Vorganges: „Das Kind hält seine Puppe nicht mehr für die Prinzessin selbst. Vielleicht, daß es in ihr noch eine würdige Darstellerin der hohen Herrin erblickt. Das nennt man in der Völkergeschichte die Periode der Allegorisierung und Symbolisierung der Mythen. Aber die Zweifelsucht und der Wissensdrang des Kindes gehen weiter: es will erfahren, was die Puppe „wirklich" ist und zerschneidet das Leder, mit dem ihr Leib umspannt war, und das Seegras und die Holzwolle fallen heraus. Wenn die Völker in gleicher Weise mit ihren Mythen verfahren, sagen wir: „sie sind in ihr wissenschaftliches Zeitalter getreten"[2].

2. Aber „der rein theoretische Mensch ist nur eine Konstruktion"

---

[1] Dilthey, Ges. Schriften, II. 259. - Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I, 1, über die ständigen Bemühungen der Chemiker, die Zahl der Elemente zu reduzieren. Bei Demokrit macht der Animismus, der nach einer Ur-Bewegkraft sucht, einer Auffassung Platz, nach der die Bewegung nur eine Form der Atome und wie diese eine Grundgegebenheit ist. L. Rosenfeld, Ontwikkeling van de causaliteitsidee, 1942, 5.

[2] Sombart, Vom Menschen, 283.

(SPRANGER, Lebensformen, 122). Die theoretische Form ist immer Trägerin eines atheoretischen Gehalts, Erkennen ist weit mehr als bloß theoretisches Erkennen (ibid., 92 f.). Sogar im geometrischen Erkenntnisakt schwingen alle andere mit, der ästhetische Akt im Erkennen des Kugelbildes, der religiöse im Schauen seiner Vollkommenheit usw. (ibid., 48). „In jedem geistigen Akt waltet die Totalität des Geistes“ (ibid., 48). Die theoretische Einstellung zur Welt ist also nicht bloß eine Konstruktion, sondern auch eine Vergewaltigung, sowohl des Geistes, der sich allzu rasch weigert, das ihm Gegebene hinzunehmen, als der Welt, die auf diese Weise zu bequem erobert wird. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß die Grundbegriffe der Naturwissenschaft immer noch verblaßte Anthropomorphismen, d. h. mythisch sind (JOEL, 75). Mit Recht hat man gezeigt, daß die Philosophie nicht aus den Kategorien des Verstandes emporwächst, sondern ein Erleben der Totalität des Lebens darstellt (GRÜNBAUM, 2 f.). Ein Glaube liegt aller Erkenntnis zugrunde (ibid., 62, 121) [1]. Und der theoretische Weg zur Welt ist ein Weg um den Glauben herum, der aber seinen Anfang nimmt in der gleichen Machtkrise, welche den Glauben weckte. Statt des berühmten Fichteschen Adagiums „Die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen“ [2], müßte man also sagen: der Glaube, der die Wissenschaft hervorrief, hebt sie auch wieder auf. Wissenschaft existiert nur kraft des Glaubens [3].

Das haben die Erfinder der theoretischen Welteroberung, die Griechen, schließlich auch gewußt. Nicht nur ein stilles Sichbescheiden empfiehlt sich:

---

[1] Vgl. Brunner, Gott und Mensch, 6: „Alle Metaphysik, aller philosophische Gottesglaube ist der Abkömmling einer Religion und lebt viel mehr von ihren Impulsen als von seinen eigenen Gründen.“

[2] Anweisung zum seligen Leben, 5. Vorlesung.

[3] In gewissem Sinn ist alle Philosophie nur Religion mit Verzögerung. Heute veranlaßt sie diese Rückkehr, indem sie uns vor die Wahl stellt zwischen Kierkegaard, der in den Glauben „hineinspringt“ und Nietzsche, der den Tod Gottes verkündet. Was der Existenzphilosophie so große Wichtigkeit verleiht, ist die Rückführung der Philosophie ins Leben einschließlich der Religion. Siehe J. Pfeiffer, Existenzphilosophie, 1933. — K. Jaspers, Vernunft und Existenz, 1935. — G. van der Leeuw, Existentialisme, Wending, 2, 1947, 567 ff.

Die Wissenschaft ist nicht Weisheit,
der Schranken der Menschheit vergißt sie [1];

sondern auch der mystische Grund aller Wissenschaft wird aufgedeckt: „Es läßt sich nicht in Worte fassen, sondern aus lange Zeit fortgesetztem, dem Gegenstande gewidmetem wissenschaftlichem Verkehr und aus entsprechender Lebensgemeinschaft tritt es plötzlich in der Seele hervor wie ein durch einen abspringenden Funken entzündetes Licht und nährt sich dann durch sich selbst" [2]

§ 85. WEGE ZUR WELT. GEHORSAM.

F. Kattenbusch, Die Entstehung einer christlichen Theologie (Zeitschr. f. Theol. und Kirche, N. F. 11, 1930).

1. Der Mensch macht, sei es mythisch-magisch, sei es theoretisch, die Welt zu *seiner* Welt, sich selbst zu ihrem Herrscher. Das ist der tief-religiöse Grund aller Kultur [3]. Der Glaube (§ 81), der jeder Beherrschung der Welt wesentlich feind ist und dem sie als Nebenbuhlerschaft Gottes gilt, als eine Afterschöpfung, sei sie magisch oder mythisch oder vernünftig, widersetzt sich der Kultur, auch der als wesenhaft religiös erkannten Kultur, und sucht seinen eigenen Weg zur Welt [4]. Er stellt jede menschliche Beherrschung grundsätzlich in Frage; sogar seine eigenen Aussagen, soweit sie an der Kultur notwendig teilhaben, werden vom Glauben sofort wieder disqualifiziert (vgl. Tillich, Rel. Verwirklichung, 13 ff.).

Der Weg des Glaubens ist *Gehorsam*. Das bedeutet, daß das

---

[1] Euripides, Bakchen, 395 f. (Wilamowitz): *το σοφὸν δ'οὐ σοφία, το τε μη θνητα φρονεῖν*. – Vgl. Goethe: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren." (Maximen und Reflexionen, Aus dem Nachlaß über Natur und Naturwissenschaft.)

[2] Plato, Siebenter Brief, 341 (Apelt).

[3] Vgl. J. G. Fichte, Über die Bestimmung des Gelehrten, Erste Vorlesung: „Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, unsere eigenen vor dem Erwachen unser Vernunft und des Gefühls unser Selbsttätigkeit entstandenen fehlerhaften Neigungen zu unterdrücken und auszutilgen, teils die Dinge außer uns zu modifizieren und sie nach unsern Begriffen umzuändern, — die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, sage ich, heißt Kultur."

[4] Über die relative Berechtigung der Feindschaft des Glaubens wider die Theorie, s. E. Spranger, Der Kampf gegen den Idealismus, 20.

Reden über die Welt zuerst und zunächst ein Reden über Gott, eine *Theologie* ist. Das Wort „Theologie" bedeutete im Altertum das systematische (nicht theoretische) Reden über die Gottheit, wie es Sache des Dichters und Lehrers ist. In diesem Sinne sind Hesiod (Theogonie) und Orpheus Theologen[1]. Die *λογία* ist ein sinnvolles Reden, nicht Lehre oder Theorie, sondern Mythus. Später (s. unten) verwissenschaftlicht der Mythus sich zum Dogma, die Gestalt wird Theorie. Damit wird aber der eigentümliche Charakter aller Theologie kaum wesentlich verändert. Gestaltend, verstehend erklärend, abstrahierend, jedenfalls soll der menschliche Geist über das Nicht-Beherrschte und Nie-zu-Beherrschende reden. Theologie ist nicht eine Theorie des Atheoretischen, ebensowenig eine Gestaltung des Ungestalteten, sondern ein Sprechen vom Unaussprechlichen. Das ist die ihr wesenhaft eigene Spannung, die darin begründet ist, daß sie statt der Beherrschung das Heil als Ziel, statt der Eigenmächtigkeit den Glauben als Ausgangspunkt hat[2] Was also von der Theologie hervorgebracht wird, ist zwar eine Gestaltung oder eine Theorie (beide sind, wie wir sahen, wesentlich Mythen), aber eine ungreifbare Gestalt, eine „Gestalt der Gnade" (Tillich, Rel. Verwirkl., 51, 53, vgl. 50). Das heißt: die Theologie verfügt nie über ihr Objekt; alles was sie zur Verfügung hat, ist fraglich, was sie beherrscht, schwindet ihr unter den Händen. Was ihr aber an und in ihrem Gegenstand gegeben wurde, ist ungreifbar und dennoch anschaulich. Auch hier vollzieht sich ein „Doppelerlebnis der Gestalt", einmal als beherrschtes Objekt, Mythus oder Theorie, einmal als „Gestalt der Gnade".

2. Theologie ist eine Form der Predigt. Die älteste Christenheit hatte keine Theologen, das gleichzeitige Altertum aber kannte sie, und zwar als offizielle Festprediger; in den Kultvereinen hieß die Predigt *θεολογία* (Kattenbusch, 201 f.) (§ 27). Die Theologie hat diesen ihren Charakter als Verkündigung immer gewahrt. In dem Wissen um heilige Dinge (Gotteswissenschaft, § 72), dem Kennen der Riten und Formeln des Kultus kündigt sich ihre Aufgabe schon an. Dann wird sie ein Versuch,

[1] Vgl. Plato, Staat, 379 A: *τα περὶ θεῶν λεγομενα*; vgl. Kattenbusch, 163 ff.

[2] Vgl. Boulgakoff, Orthodoxie, 197: „Cet etonnement devant les mysteres divins, qui se decouvrent dans l'Eglise, est aussi le principe de l'activité theologique, theorique et pratique."

diese Dinge zu ordnen und unter sich auszugleichen. Diese Theologie ist eigentlich noch *Theogonie;* sie ist die Arbeit der Dichter und Denker des Polytheismus. So kann man — im uneigentlichen Sinne — reden von einer heliopolitanischen Theologie im alten Ägypten, weil von der alten Stadt Heliopolis aus immer wieder Versuche unternommen wurden, die ganze Götterwelt dem Sonnengotte zu unterwerfen und jeden Mythus in den Bereich des Lichtmythus zu ziehen. Diese Theologie steht im Zeichen des *Synkretismus.* Beispiele des Ausgleichs bietet vor allem die Exegese alter überkommener Formeln oder heiliger Schriften (§ 64). „Der ägyptische König Echnaton faßt seine Sonnentheologie zusammen in den Namen, die er seinem Gotte gibt. Der alte Gott *Schu* wird anfänglich beibehalten, aber identifiziert mit dem neuen Gotte *Aton.* Später wird er eliminiert; an seiner Stelle finden wir aber die Konstruktion des „Vaters des *Rē,* der zurückgekommen ist als *Aton*“ [1]. Das ist theologische Umdeutung und Ausgleich. Das altägyptische Totenbuch bietet im siebzehnten Kapitel einen sehr alten Kommentar, der dem noch älteren Text eine neue Bedeutung unterlegt. Ebenso deutet das zarathustrische Avesta den alten Totengott Yima, „für den es keine Verwendung hatte“, zum väterlichen Beschützer der ältesten Menschheit um (Chant. II, 215). So werden im Neuen Testament immer wieder Worte aus dem Alten Testament in neuer Auslegung angeführt. Die auslegende Wirksamkeit der Theologie ist übrigens alt; wir finden sie schon in der Orakelpraxis; die Ausleger der Sprüche der Pythia nennt Plutarch *οἱ Δελφῶν θεολόγοι* (RGG, s. v. Theologie I; — § 54) [1]. — Weiter vom eigentlichen theologischen Wesen entfernt sich diejenige wissenschaftliche Betrachtung der Religion, die allgemeine philosophische Gedanken auf sie anwendet. Es kann manchmal scheinen, als ob Theologie nichts anderes ist als die Einstellung der religiösen Data in das jeweilige philosophische Weltbild. Die Stoa bietet im Altertum, die fast ganz an der Kantischen Weltanschauung orientierte sog. liberale Theologie in der Neuzeit, das deutlichste Beispiel. Der Weg zur Welt ist dann eigentlich derselbe, wie derjenige der theoretischen Be-

---

[1] Vgl. H. Schäfer, Amarna in Religion und Kunst, 1931. – G. van der Leeuw, Achnaton, 1927. – Die Gefahren dieser Ausgleichstheologie schildert Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 500 f.

[2] Plutarch., De def. orac. 15.

trachtung. Der Religion wird Rechnung getragen, soweit das bei dem Vorsatz, das Ziel der Weltbeherrschung zu erreichen, möglich ist. Der Glaube als prinzipielle Absage an die Weltbeherrschung kann schon deshalb hier keine Stelle finden.

Die eigentliche Theologie ist erst mit der *Kirche* gegeben (§ 36). Die Kirche ist der Ort des sinnvollen Redens vom Glauben. Der Weg des Heils wird gewiesen. Vom Beginn und vom Ende der Tätigkeit Gottes wird gesprochen. In völligem Gegensatz dazu steht die Kreistheologie des Nikolaus von Kues: *omnis theologia circularis et in circulo posita exsistit,* Gott selbst ist die vollkommene Sphäre, das Maß aller kreisförmigen Bewegung [1]. Die Kirchentheologie dagegen ist eine geradlinige Bahn, der Weg, auf dem Gott die Menschen führt. Was sich in der Religion gezeigt hat oder zeigt, wird dann untersucht auf seinen Heilsgehalt. Mythus, Lehre, Gesetz, Riten werden nach ihrer Bedeutung für das Heil des Menschen befragt. „Aus der Masse der Mythen ragt dann der *ἱερὸς λόγος* hervor, die heilige Geschichte vom Heil (§ 61); von den vielen Riten rücken Sakrament und Opfer ins volle Licht; die Gemeinschaft wird als heilige Geschichte vom Heil (§ 61); von den vielen Riten rücken Sakrament und Opfer ins volle Licht; die Gemeinschaft wird als heilbringende Kirche gedeutet. Aus den heiligen Schriften sondert sich ein Kanon. Jedes einzelne Überkommene wird auf seinen Zusammenhang mit der Offenbarung hin geprüft. Eine Theologie in diesem Vollsinne gibt es, obwohl Ansätze vielerorten vorkommen, nur dort, wo es eine Kirche gibt, im Christentum (RGG, s. v. Theologie I).

3. Der Weg zur Welt ist hier ein Weg über Gott. So muß er ein Weg des Gehorsams sein und sich der Welt nähern von dem aus, was Gott an der Welt getan hat. Das ist in derjenigen Religion, die einzig eine Theologie besitzt, im Christentum, erstens die Schöpfung, zweitens die zweite Schöpfung, die Erlösung in der Menschwerdung Christi. Beide Tatsachen lassen sich zwar unterscheiden, aber nicht trennen.

Der so die Welt Suchende findet die Geschichte. Wenn es richtig ist, daß „historische Mächtigkeiten eine gegenständliche oder herrschaftliche Haltung des Erkennenden verbieten“ (Tillich, Rel. Verwirkl., 73), so ist es nicht weniger richtig, daß die Haltung des Gehorsams zu den historischen Mächtigkeiten führt.

[1] Th. C. van Stockum, Nikolaus von Kues, 1944, 28.

Geschichte ist immer im tiefsten Sinne Gottes Geschichte. „Es gibt so etwas wie eine menschliche Geschichte; und es gibt so etwas, wie die göttliche Geschichte, welche auch eine menschliche Geschichte ist. . . . jede *short story* fängt in Wahrheit mit der Schöpfung an und schließt mit einem jüngsten Gericht“ [1]. Geschichtliche Weltbetrachtung hebt erst mit dem Erlebnis von Heilstatsachen an. Primitive Völker kennen nur ein Urgeschehen im Hintergrund der Welt (§ 18). Auf der Insel Dobu kennt man ungefähr das Tun und Lassen von vier Generationen; die fünfte von uns aus ist die durch den Mythos verbürgte Schöpfungsgeneration. So verschwindet das historische Bewußtsein nach kurzer Zeit in der mythischen Ewigkeit [2]; die indische Einstellung zur Welt ist gänzlich geschichtslos, ein zeitloses Wissen bedingt das Heil; den Völkern des Altertums fügt sich alles Geschehen in ein festes, typisches Schema: der König kann gar nicht anders als seine Feinde niederwerfen, das Leben eines Beamten auf seinem Grabstein ist immer in derselben Weise exemplarisch, die Welt von heute immer, sobald man darüber nachdenkt, eine Unglückszeit im Vergleich zur Vergangenheit [3]; der griechische Geist ist erst recht völlig unhistorisch eingestellt (Cassirer II, 151 f.). Die Geschichte fängt mit Abraham an. Denn in seiner Geschichte zeigt sich zum erstenmal der Heilswille Gottes. Dann ändern sich die Feste der ewigen Periodizität des Lebens in die Begehungen der Taten Gottes, das Passahfest begeht die Befreiung aus Ägypten, im 126. Psalm wird Ernteheil geschichtliches Heil der Rückkehr aus dem Exil (§ 56). Jahve ist der Gott der Geschichte, seiner Geschichte, die er mit seinem Volke erlebt (Soederblom, Nat. Theologie, 97 ff.). Der Verfasser des Buches Daniel ist „der erste gewesen, dessen Geist alles Geschichtliche auf Erden als eine große Einheit begriffen hat, die nach einem göttlichen Plan einem letzten Ziel zustrebt“. Dieser Apokalyptiker ist ein Zeitgenosse des Polybius, aber unendlich verschieden von diesem: dem römischen Imperium als Ideal des griechischen Historikers setzt der jüdische Schriftsteller ein messianisches Reich entgegen. Augustin, Orosius und Salvienus entwickelten nur die prophetische Vision weiter, eine Vision, die

[1] Chesterton, The everlasting man, 286.

[2] Fortune, Sorcerers of Dobu, 98.

[3] Vgl. A. de Buck, Het typische en het individueele by de Egyptenaren. 1929.

die Geschichte der Menschheit zum Heilsweg Gottes macht[1]. Das Christentum ist auch in diesem Sinne israelitisch: sein Gott ist ein Gott in der Geschichte (dessen Gegensatz die das Leben gänzlich erdrückende Macht indischer Geschichtslosigkeit wäre, § 22). Fein bemerkt Windelband, daß historisches Bewußtsein sich zum ersten Male zeigt in der christlichen Darstellung der Welt, welche die Tatsachen des Falls und der Erlösung als Mittelpunkt des Weltgeschehens setzt[2]. Das Christentum weigert sich, Weltsinn und Heil gesondert zu betrachten (Frick; Vgl. Rel. Gesch., 25). Was sich in der Geschichte zeigt und was sich als Gottes Wille dem Gewissen zu erkennen gibt, ist schließlich dasselbe; es zeigt sich freilich nur dem Glauben. Und dessen Gegenstand ist die „Verewigung des Geschichtlichen und die Vergeschichtlichung des Ewigen“[3]. Das ist aber ein Wunder, und zwar das Wunder der Menschwerdung, der *Inkarnation.*

4. So wenig der Mensch eine herrschende Seele in einem beherrschten Leib ist (§ 45), so wenig ist die Welt ein herrschender Geist in einem Weltbereich, das sein Reich, sein Stoff wäre. Die Welt, wie der Mensch, ist *Schöpfung, creatura.* Denkt der Mensch über sich selbst nach, so kommt er sich freilich vor als Einer, der auf einem Wege zur Welt hin schreitet; er weiß aber recht gut, daß nicht er, sondern Gott diesen Weg beschreitet;

---

[1] Lietzmann, Gesch. der alten Kirche, II, 38 ff. – Buber, Königtum Gottes, 120 f.: „In Babylon möchte der kultische Kalender unberührbar über den Wechselfällen der Historie seinen ewigen Kreislauf vollziehen, in Israel schrieb ihn die Geschichte eigenhändig in den ungeheuren Zeichen des Einmaligen um.“

[2] W. Windelband, Präludien II [6], 1919, 156. Auch der Gedanke einer *Zeitkritik* „wurzelt in dem christlichen Gedanken der nach einem Heilsplan geordneten Gesamtgeschichte“. – K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit [2], 1931, 7. Vgl. auch Ad. Bauer, Vom Judentum zum Christentum, 1917. Die modernen Auffassungen einer Universalgeschichte, die einen bestimmten Sinn hat, sind nur Säkularisierungen und profane Verkleidungen der Heilsgeschichte. Das gilt für Hegel, und ebenso für Auguste Comte: mit seinen „drei Zuständen, die eine Religion der Humanität vorbereiten, erinnert Comte manchmal an einen atheistischen Augustin, dessen Gottesstadt vom Himmel auf die Erde herabkommen würde“. E. Gilson, Esprit de la philosophie médiévale, II, 191 f. Vgl. K. Löwith, Meaning in history, 1949, III, IV, 2

[3] Kierkegaard.

Gott ist das eigentliche Subjekt aller Theologie [3]. Wenn aber der Mensch sich seinen Weg zur Welt suchen will, bleibt ihm nichts anderes als die Nachfolge Gottes (§ 73). Dazu hat er *Offenbarung* nötig.

§ 86. ZIELE DER WELT. OFFENBARUNG. DAS ZIEL IM MENSCHEN.

N. SÖDERBLOM, Offenbarung (Int. Wochenschrift, 10. Dezbr. 1910). – P. TILLICH, Die Idee der Offenbarung (Zeitschr. für Theol. und Kirche, N. F. 8, 1927). – O. WEINREICH, Antike Heilungswunder, 1909.

1. Vor der *Offenbarung* macht die Phänomenologie halt. Es kann wunderlich scheinen, daß dasjenige, was sich „offenbart", sich nicht „zeigt". Aber das ist nicht so staunenswert, wie es scheint. Das „Sich-Zeigen" des Phänomens muß ja ein wesentlich Anderes sein als das Sich-Zeigen Gottes, um das es sich in der Offenbarung handelt. Das Erlebnis ist zum Teil Phänomen (§ 67), auch das Erlebnis der Offenbarung. Diese selbst aber bleibt unseren Blicken grundsätzlich entzogen. Sie ist keine Bekanntmachung, keine Schaustellung. „Nur das, was wesensmäßig verborgen ist, was auf keinem Erkenntnisweg zugänglich ist, teilt sich durch Offenbarung mit. Es hört dadurch, daß es sich offenbart, nicht auf verborgen zu sein; denn seine Verborgenheit gehört zu seinem Wesen; und wenn es offenbar wird, so wird auch dieses offenbar, daß es das Verborgene ist" (TILLICH, Offenbarung, 406). Diese schönen Worte TILLICHS sind deutlich genug. Religiös sagen wir so: in der Offenbarung zeigt sich mir etwas, was kein Auge gesehen (auch mein Auge nicht!); ich vernehme etwas, was kein Ohr gehört (auch mein Ohr nicht!); mir wird bereitet, was in keines Menschen Herz gekommen ist (auch in mein Herz nicht!). Nur das Phänomen zeigt sich meinem Verständnis (§ 109); die Offenbarung aber kann ich wesensmäßig nicht verstehen [1]; eine verstandene Offenbarung wäre keine. Eine „Einsicht", die ich habe, auch wenn sie mir plötzlich und mit

---

[3] Vgl. Piper, Ethik I, 252, A. 1.

[1] „Verstehen" hier natürlich als „rationales Verstehen" gemeint; *im Glauben* wird die Offenbarung freilich „verstanden", aber nicht als eine vom Menschen erreichte Einsicht, sondern als eine von Gott geschenkte Erleuchtung.

zwingender Evidenz kommt, ist also noch lange keine Offenbarung, sondern höchstens ein Sich-mir-Zeigen des Phänomens; alles Gerede von „Erleuchtung“, von Zusammenhängen, die sich uns „wie eine Offenbarung“ erschließen, ist ein bloßes Bild, und dazu ein schlechtes. Mit den Daten des sog. *Okkultismus* [1] hat die Offenbarung noch weniger zu schaffen; diese könnten höchstens eine Bereicherung unserer Kenntnisse sein, nicht einmal eine Vertiefung unseres Verständnisses, geschweige eine Mitteilung dessen, was unsere Vernunft übersteigt. — Auch die Beziehung auf ein religiöses Apriori oder einen religiösen Elementargedanken fruchtet nichts: sie kann von der menschlichen religiösen Anlage vielleicht Rechenschaft geben, nicht aber vom Ganzandern, das sich in der Offenbarung mitteilt. Sehr schlimm ist endlich die Unterscheidung zwischen einer „allgemeinen“, jedem zukommenden Offenbarung und einer besonderen, die einzig dem in bestimmter Weise Gläubigen geschenkt wäre. Denn Offenbarung ist nie „allgemein“, sondern immer „besonders“ insofern sie immer mir ursprünglich gegeben ist. Wenn man von einer allgemeinen Offenbarung in Natur oder Geschichte redet, so bedeutet das nur, daß Natur und Geschichte der Mehrheit der Menschheit als Offenbarungsträger vorkommen, weil sie schon so manchen Leuten zur wirklichen Offenbarung geworden sind. Einer muß aber der erste gewesen sein, und diesem war die Offenbarung nichts „Allgemeines“, ebensowenig wie sie es mir ist, wenn ich Natur oder Geschichte nicht bloß als Offenbarungsträger gelten lasse, sondern erlebe. Als Phänomenologen müssen wir mithin als Offenbarung gelten lassen, was sich als solche gibt. Einzig zwischen echtem und unechtem Offenbarungs*erlebnis* könnten wir versuchen zu unterscheiden und das Abgeleitete bzw. Nachahmerische vom Ursprünglich-Wesenhaften trennen. *Offenbarung ist Tat Gottes.* Nur der, dem von Gottes wegen etwas getan, etwas geschehen ist, kann davon reden, *quia fecit ei magna qui potens est* [2]. Der Phänomenologe kann nur

[1] Oder wie es heute heißen soll: der *Parapsychologie.*

[2] Von der Antike bis auf unsere Tage hat man immer wieder versucht, die Offenbarung zu entstellen und daraus ein angeboren Göttliches zu machen. Das war schon die Meinung Epikurs, wie Cicero sie formulierte: Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat *sine doctrina anticipationem* quandam deorum? quam appellat *πρόληψιν* Epicurus, id est *anteceptam animo rei*

reden von demjenigen, was er ihn sagen hört; er kann auf die Echtheit der Klänge horchen und die Gegenstände beschreiben, an denen, nach Aussage des Gläubigen, sich ihm die Offenbarung vollzieht.

2. Denn die Offenbarung vollzieht sich an einem *Gegenstand*, sie hat einen Offenbarungsträger. Dieser Träger wird nicht zu einer göttlichen Größe dadurch, daß er der Offenbarung dient, ebensowenig wie das Sich-Offenbarende dadurch seine wesenhafte Verborgenheit verliert, daß es sich an einem Gegenstande offenbart, daß es sich tragen läßt (vgl. TILLICH, 409 f.). — Wir begegnen hier fast allen den Gegenständen, die schon in bunter Prozession an unserem Auge vorübergezogen sind. Ein *Ding*, ein *Raum*, eine *Zeit*, eine *Person* sind *heilig* durch ihre Beziehung zur Offenbarung. An diesen Gegenständen offenbart sich eine Macht, die sich aber nicht enthüllt, weil sie ihrem Wesen nach immer verborgen, „ganz anders" bleibt. Wir sahen (§ 1), wie der primitive Mensch in charakteristisch empirischer Weise, ohne irgendwelche Theorie, an den Gegenständen Macht, *mana* erlebt. Das Ding z. B. wird in seiner Eigenschaft als Offenbarungsträger *tabu*; und wenn die Beziehung zur Offenbarung dauernd ist, eventuell Fetisch. Das Offenbarungserlebnis findet hier sozusagen von Moment zu Moment statt, es hat keine weiteren Konsequenzen. Der Häuptling hat Macht, an ihm „offenbart" sich eine außerordentliche Fülle des Heiligen; schwächt ihn aber das Alter, so hat er seine Macht offenbar verloren und ist also nicht mehr Offenbarungsträger.

Nicht mehr ganz „primitiv" ist die Offenbarung durch *Orakel* (§ 54)[1]. Dem Primitiven können alle Geschehnisse Orakel sein, ihm einen Weg weisen. Dem Nicht-mehr-ganz-Primitiven wird

---

quandam informationem. Cicero, De natura deorum, 1, 43. — Dieselbe Ansicht finden wir bei den Humanisten der Aufklärung; Herder z. B. sucht den Ausdruck ‚Offenbarung' zu vermeiden; ihm ist das Christentum hauptsächlich eine menschliche Angelegenheit, vgl. Kühnemann, Herder, 551, – und Lessing vergleicht die Offenbarung mit der Erziehung; ebenso wie die Erziehung der menschlichen Natur nichts hinzufügen kann, was nicht bereits in ihr ist, so vermag auch die Offenbarung nur die Entwicklung des Menschen zu fördern und zu beschleunigen, aber sie wüßte ihm nichts zu geben, gleich welcher Art, das er nicht schon besäße (Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 4).

[1] Vgl. über die hebräische Bath-Kol, die vom Himmel kommt, wie die Lade, der Tisch und die Lampe: A. Marmorstein, AR, 28, 1930, 286 ff.

der Weg nur an bestimmten Stellen gewiesen. Man holt sich ein Orakel an einem als heilig bewährten Ort. Es steckt in diesem Verhalten schon ein Nachlassen des rein empirischen Offenbarungsbewußtseins. Man weiß den Weg nicht länger von selbst; weder mächtige Personen noch mächtige Geschehnisse (Riten) genügen, um den rechten Weg zu finden. Das Orakel ist etwas Besonderes, Apartes, über das man sich ein wenig wundert. Denn die große Menge der Gegenstände, Handlungen, Personen usw., ist nicht Offenbarungsträger und kann auch kaum einer sein. Dem echten Primitiven ist der Stein, auf den er tritt, eventuell ein Orakel (§ 3); der Nicht-mehr-ganz-Primitive muß zu einem bestimmten Stein, vielleicht zur *Kaaba* hinreisen, um wesentliche Offenbarung zu finden. Die Idee des *Wunders* als einer Ausnahme, tritt hier in die Erscheinung. Dem Primitiven geht das Gefühl für die Unmöglichkeit ab. „Wir würden sagen, daß er im Wunder lebt, wenn zur Bestimmung des Wunders nicht sein Ausnahmecharakter gehörte. Für ihn sind Wunder etwas Alltägliches. Sein Medizinmann tut so viel Wunder wie er will" (Lévy-Bruhl, Nature, VII, XXXVI). Der Primitive hat kein Verlangen, den Wundercharakter eines Ereignisses zu betonen; tut man dies, so ist man nicht ganz primitiv mehr, denn man hat bereits der Kritik Raum gegeben, und die Realität des Mythus ist nicht mehr offensichtlich[1]. Dem Primitiven ist jedes Geschehen ein Wunder, denn jedes Geschehen enthält magische Elemente[2]. Das ist in der Halbkultur und in der Kulturwelt anders. Noch im Altertum konnte alles, was geschah, „als Wunder aufgefaßt werden, auch wenn es in natürlichen Bahnen verlief". Die Grenzlinie zwischen Wunder und Nicht-Wunder ist in der Antike keine feste, die Entscheidung darüber liegt im Menschen (Weinreich, Ant. Heilungswunder, VII f.). Diese Entscheidung wird aber nach dem Offenbarungskriterium getroffen: was sagt ein Geschehnis von Gott oder göttlichem Wirken aus?

[1] K. Th. Preuß, Allgemeine Völkerkunde und versch. Gebiete (Zeitschr. f. Ethnologie, 70), 277; – vgl. K. A. H. Hidding, Het wonder in de structuur van het Javaansche denken (Tijdschr. Taal-, Land- en Volkenkunde v. N. I. 75, 1935), 101 ff.; – Lévy-Bruhl, Nature, 40: möglichenfalls verzweifelt der Primitive an einem Wunder, aber er ist keineswegs darüber erstaunt.

[2] „Das Wunder ist ja nichts anderes als der von der Gottheit selber oder in ihrem unmittelbaren Auftrag verrichtete Zauber", W. Hellpach, Übersicht über die Religionspsychologie, 47.

Das Wunder ist eben ein „Zeichen". Das Element des Staunens (Wunder, *τέρας*, ägypt. *bja-t*, hebr. פלא) geht zusammen mit der Bedeutung von Mächtigkeit (*δύναμις. ἀρετή*) und Zeichen (*σημεῖον*, hebr. אות). Dem primitiven Menschen kann sogar die Tatsache, daß es regnet, ein „Wunder" Gottes sein[1]; es handelt sich nur darum, daß die Tatsachen reden, daß sie Offenbarungsträger sind. Zum Menschen ergeht die Rede: „Vernimm dies, o Hiob, steh' still und beachte die Wunder Gottes"[2]. „Im tiefsten Grunde besagt der Wunderglaube nichts anderes als: „Es gibt einen lebendigen Gott"[3]. Gewisse Gegenstände, Geschehnisse, Personen werden gleichsam aus dem Weltganzen herausgehoben. Es wird der Weltraum dem Menschen an einer bestimmten Stelle zur „Stätte" im Sinne unseres § 57. Von hier aus kann es auch heißen: gewisse Erfahrungen werden aus dem Erfahrungsganzen herausgehoben und heißen Wunder, d. i. Gottestaten.

Es ist an sich keine Beeinträchtigung des Wesens des Wunders, daß es immer mehr als Seltenheit, schließlich als eine dem Weltlauf entgegenstehende, widernatürliche Tatsache aufgefaßt wird. Diese Verschiebung hängt mit der allgemeinen Wandlung zusammen von der magisch-mythischen zur theoretischen Einstellung, die wir oben besprachen (§§ 83, 86). Dem Primitiven kann alles Wunder sein, dem Modernen fast nichts; glaubt er aber Wunder, so glaubt er sie um so leidenschaftlicher. Eine eigentliche Schädigung des Wunderglaubens aber tritt auf, sobald die Seltenheit und Staunenswürdigkeit des Wunders seine Eigenschaft als Zeichen überwuchern. Das Wunder verliert dann seinen Offenbarungsgehalt und damit sein Wesen. Daher warnen die *Stifter* gegen Wundersucht, wie wir von Buddha und von Jesus wissen[4]. Das Wunder in diesem mirakelhaften Sinne kann zwar noch immer Offenbarungsträger sein, es kann aber auch ein Hindernis für den Glauben bedeuten, sowohl in der Theorie wie in der Praxis. Ein erschütterndes Beispiel des letzteren Falles

[1] Hiob, 5, 9 f. [2] Hiob 37, 14 (Kautzsch).

[3] Joh. Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, 1910, 1; vgl. 60.

[4] Mk. 8, 12. — Von Buddha wird erzählt, daß er einen Arhat, der durch die Luft flog, tadelte: „Dies wird weder zur Bekehrung der Unbekehrten noch zur Mehrung der Bekehrten führen, sondern vielmehr dazu, daß die, welche nicht bekehrt worden sind, unbekehrt bleiben, und daß solche, die bekehrt worden sind, wieder zurückfallen", ERE VIII, 676 ff. (J. A. Mac Culloch).

gibt Björnsons Schauspiel *Über die Kraft*[1]. Der Pfarrer Sang baut seinen ganzen Glauben auf das geforderte Wunder. Aber in diesem Wunder tut sich nur der ins Riesenhafte gesteigerte menschliche Wille kund, der Wille „über die Kraft", der magische Wille. Und als das Wunder schlimm ausgeht, verrät er sich in den kindlichen Worten des *mirakelprest*: „Das war ja nicht die Meinung . . ."

Indem das Wunder immer mehr Ausnahme wird, werden die Gegenstände, an denen sich die Macht offenbart, in immer weitere, immateriellere Ferne gerückt. Die harten Fetische werden zu den flüchtigen Gebilden des *Traumes*, der *Erleuchtung*, der *Vision*. Vom Traume wurde schon gesprochen (§ 83). Die Traumoffenbarung war im griechischen Altertum etwas sehr Gewöhnliches (Weinreich, Heilungswunder)[2]. Wie der junge Indianer in die Einsamkeit geht, um dort, vorbereitet durch anhaltendes Fasten, in traumhafter Vision seinen *Nagual*, sein individuelles Totem kennenzulernen, haben wir auch schon gesehen (§ 8). Die Erleuchtungen und Visionen von Buddha, Muhammed, Paulus und so manchen kleineren Stiftern und Reformatoren sind allbekannt. Als Typus der Vision mag diejenige Moses' gelten, der brennende Dornbusch, der zum Träger der Offenbarung wird.

In allen diesen Fällen hebt die wachsende Theoretisierung den Ausnahmecharakter der Offenbarung hervor. Man kann aber auch, wie das im Kultus geschieht, die Offenbarung zu regulieren versuchen; in der Begehung offenbart sich Gott zu bestimmten Zeiten den Seinen; er hat seine Epiphanien und Epidemien, „Ein Engel fuhr herab zu seiner Zeit in den Teich und bewegte das Wasser"[3]. Im Sakrament (§ 52), in der Predigt (§§ 28, 61), an dieser oder jener bestimmten Stätte kann man der Selbstmitteilung Gottes gewiß sein. Fast alle religiösen Phänomene stehen zum Offenbarungserlebnis in Beziehung. Die Offenbarung am *Wort* nimmt unter diesen eine sehr wichtige Stelle ein. Manchmal ist sie die Flucht aus dem lästig Konkretsinnlichen in eine feinere, dem Unsinnlichen scheinbar nähere, überdies persönliche Sphäre. Das ist aber nur ein Schein. Auch in ihrer höchsten Potenz kann die Wort-Offenbarung des Gegen-

[1] Over Aevne I.

[2] Vgl. O. Weinreich, Gebet und Wunder (Tübinger Beitr. z. Altertumskunde, V), 1929.

[3] Joh. 5, 4.

standes nicht entbehren. Sogar im spiritualistisch-evangelischen Christentum, wie leidenschaftlich es das Geistig-persönliche suchen mag, meldet sich ein Rest, der in das Wort nicht aufgeht und zur Sakramentslehre führt. Das Wort selbst aber ist auch nicht unsinnlich. Es setzt einen *Sprecher* (§ 27) voraus, der sein Amt persönlich verwaltet. Daher appelliert es nicht an die visuellen, sondern an die auditiven, dann an die intellektuellen und sittlichen Vorgänge im Menschen. Alles wird hier, je nachdem der Mensch sich vom Primitiven entfernt, immer innerlicher; sogar die Stimme, die, wie in der Vision des Paulus, vom Himmel kommt, und überhaupt das halluzinatorische Angeredetwerden sind noch zu „sinnlich". Die „innere Stimme" (manchmal mit dem Gewissen (§ 66) zusammengestellt), das „innere Licht" sollen Offenbarungsträger sein, die unsichtbar und unsinnlich sind. Es meldet sich hier ein Hang zur *Mystik*. Der Gegenstand soll ausgeschaltet werden, der Träger ist lästig. Die Offenbarung soll gleichsam in der Luft schweben. Natürlich gibt es mancherlei Übergangsformen, in denen das innere Vernehmen der Gottesstimme mit einem Äußerlichen, sogar mit einem äußerlichen Schauen verbunden ist: in der Gottesoffenbarung am Sinai liegt das ganze Gewicht der Erzählung auf dem intellektuellen und sittlichen Inhalt der Offenbarung [1]; dennoch „sehen" Moses und Aaron den Herrn. — Wie dem aber sei, die Flucht aus dem Sinnlichen gelingt nie ganz, und — was wichtiger ist — sie *ist* nie eine Flucht aus dem Gegenständlichen. Das Erfahrungsleben des Menschen ist — vielleicht! — weniger „sinnlich" als sein „Sinnenleben". Aber es ist nicht weniger gegenständlich, — religiös ausgedrückt; nicht weniger diesseitig, irdisch, vergänglich. Der Mensch kann den Offenbarungsträger nicht umgehen.

3. Er tut aber sein Möglichstes. Im *Pietismus* und den verwandten Strömungen ist das Wunder *kat' exochén* die innere *Erfahrung* des Gläubigen:

> Mir ist Erbarmung widerfahren,
> Erbarmung, deren ich nicht wert;
> Das zähl' ich zu dem *Wunderbaren* .... [2].

Das große, ja das einzige Wunder ist die *Bekehrung* (§ 80), die Erfahrung des Heils. Günther hat recht in seiner Meinung, daß diese „Verschiebung" des Wunders nötig ward da-

[1] Ex. 24. [2] Ph. Fr. Hiller.

durch, daß der Pietismus durch die Aufklärung hindurchgegangen war [1]. Das ist die Veranlassung, der Grund aber liegt in der Tendenz zur Verinnerlichung, zur Ausschaltung des Offenbarungsgegenstandes, welche unabhängig ist von historischen Bedingungen. Die Theologie übernahm diese Tendenz. Ein typischer Vertreter dieser Tendenz ist Wilhelm Herrmann: „Dies Wunder der Wiedergeburt und Bekehrung erleben, das heißt in die Sphäre des Wunderbaren eintreten kraft *eigener erlebter Erfahrung*“ [2], hatte Seeberg gesagt. Und Herrmann fügt hinzu: „Uns ist das eigentliche Ziel, daß dem Menschen, dem die ihn rettende Liebe Gottes in Christus erscheint, *sein eigenes Leben immer mehr ein Wunder werde*“ [3]. Dieser Tendenz zum Nicht-Gegenständlichen werden die besonderen „Offenbarungen“ schließlich gleichgültig: das geschriebene Wort, der zur Stätte gewordene Ort, die heilige Zeit usw. Ihre Träger vergessen gerne, daß auch die „Erfahrungen“ gegenständlich sind. In pietistischen und methodistischen Kreisen ist die Idee der „Führung“ (*guidance*) beliebt: Gott führt den Menschen [4]. Aber diese Führung kann den Menschen nur erreichen durch die Vermittlung gewisser Ereignisse, die als Offenbarungsträger gedeutet werden müssen. Selbstbetrug, der das Willkommene als Führung faßt und das Widerwärtige als Versuchung, ist da nicht ausgeschlossen und führt nicht selten zu tragischen Konflikten.

Es kann darum nicht nachdrücklich genug gesagt werden, daß es sich in der Offenbarung nicht handelt um den Gegensatz Äußerlich-innerlich (§ 67), sondern um den Gegensatz Mensch-Gott bzw. wesenhaft-verständlich-faßlich — wesenhaft-unverständlich-unfaßlich [5].

4. Eine gewisse Rationalisierung drängt sich hier auf; vom Unaussprechlichen soll gesprochen werden, vom wesenhaft Verborgenen geredet, als hätte es sich nicht offenbart, sondern gezeigt. Dogma, Lehre, Gesetz gelten manchmal als Mitteilungen gewisser religiöser Inhalte und machen den Menschen vergessen,

---

1 Günther, Jung-Stilling, 76.

2 W. Herrmann, Offenbarung und Wunder, 1908, 53.

3 Ibid., 63; vgl. 49, 57 f., 70; vgl. Bultmann, Gl. u. Verst., 220 ff.

4 Z. B. unlängst in der Erweckungsbewegung der sog. Oxfordgruppen

5 Dennoch ist in dieser Dualität das Wunder durchaus nötig; verschwindet es, dann verschwindet mit ihm der Begriff eines von der Welt getrennten Gottes. Vgl. H. Kelsen, Gott und Staat, 279.

daß der Inhalt der Offenbarung immer nur Gott selbst sein kann. In dieser Weise entstanden die großen Offenbarungssysteme. Was an Riten, Mythen, Sitten in einer Gemeinschaft vorhanden war, wurde als „Offenbarung“ neu verkündet. Das geschah dann freilich nie, ohne daß ein wirkliches Offenbarungserlebnis eines Stifters, eines Moses, Muhammed, Zarathustra, das Überkommene bereicherte und durch neuen Schwung, oft auch neuen Geist belebte. In diesem Zusammenhang zeigt sich die wichtige Aufgabe des *Offenbarungsmittlers* (§§ 103, 108). Dieser Mittler kann schließlich, wie im Christentum, selbst zum Inhalt der Offenbarung werden (§ 108). Seine Gestalt ist dann der Offenbarungsgegenstand, das Wunder, die Vorbedingung aller anderen sekundären „Offenbarungen“.

Umgekehrt kann die Gegenständlichkeit der Offenbarung auch über die ganze Wirklichkeit ausgebreitet werden. Monismus und Pantheismus bewegen sich in dieser Richtung. Die primitiven Verhältnisse kehren dann gewissermaßen zurück. Freilich herrscht hier die Theorie unbeschränkt: nicht jeder Gegenstand kann Offenbarungsgegenstand sein, sondern jeder Gegenstand ist Offenbarungsgegenstand, kraft der ihm innewohnenden Göttlichkeit. Man soll ihn nur von der rechten, d. h. der göttlichen Seite betrachten. Ein Wunder ist dann „der religiöse Name für eine Begebenheit“ (Schleiermacher). Ein extremer, aber sehr charakteristischer Typus dieses Offenbarungserlebnisses ist der große amerikanische Dichter Walt Whitman, der „Briefe Gottes an jeder Straßenecke findet“. „Alle Dinge des Universums sind vollkommene Wunder, das eine so tief wie das andere.“ — „Wer wird sich viel aus einem Wunder machen? Was mich betrifft, ich weiß von nichts anderem als von Wundern“ [1].

§ 87. ZIELE DER WELT. OFFENBARUNG. DAS ZIEL IN DER WELT.

1. Wir sahen, wie sich das heilige Leben im Kreise fortsetzt, sich periodisch erneuert (§ 22). Im selben Kreise kann sich auch die Welt drehen. Sie hat dann ihr Ziel in sich selbst und offenbart dem Menschen ihre eigene Mächtigkeit.

[1] Leaves of Grass.

Das *Märchen* rechnet mit Perioden von hundert Jahren. Der fast erlöste Wicht sagt betrübt zum Märchenhelden, der ihn hätte retten können: „Nun muß ich abermals hundert Jahre umgehen." Nach hundert Jahren wiederholt sich das Geschehen. Die Märchenzeit ist, zwischen den kritischen Punkten, leer. Es geschieht nichts. Es hat nichts einen Anfang, nichts ein Ende. Es heißt: „Es war einmal", nicht: es war dazumal. Es schließt: „Sie lebten lange und glücklich, und wenn sie nicht gestorben sind, leben sie noch heute", nicht: dann endlich starben sie. Die sich selbst offenbarende Welt hat weder Anfang noch Ende, sie ist ein Kreis.

So war sie den Griechen. Der griechische Geist hat den Gedanken der ewigen *Wiederholung*, nicht bloß des einzelnen Lebens (Orphismus), sondern des Weltlebens zu denken gewagt. Ewig folgen sich, in stoischer Lehre, die einander völlig gleichen Welten, ewig gleich bleibt der Rhythmus vom Urfeuer zum Weltbrand (*ἀποκατάστασις*) [1]. Schon Heraklit: „Diese Weltordnung (Kosmos), dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend" [2]. — Hier kann die Welt nicht „Gegenstand" einer Offenbarung sein, sie kann nichts „bedeuten", sie ist nur sich selbst.

Die *Astrologie* verfährt ähnlich. Sie führt alles Geschehen auf die ewige Weltbewegung zurück; sie vernichtet alles Besondere und Bedeutende zugunsten des ewig Gleichen, das ihm zugrunde liegt. Schon den alten Babyloniern galt die Schrift des Himmels als Offenbarung. Aber diese Offenbarung offenbart nur sich selbst. — In Indien endlich ist die Offenbarung gänzlich in die Einsicht des Nichtigen, Unwirklichen der Welt aufgegangen. Das Märchen wird hier seiner geschichtlichen Reste völlig entkleidet. Buddha erzählt die Märchen. „Als der Meister diese Unterweisung erteilt hatte, erklärte er die Wahrheiten und verknüpfte dann das *Dschataka;* damals war Ananda der Brahmane (aus dem Märchen), Sariputta war die Gottheit, die Buddha-

[1] Vgl. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[14], 1950, 157 f. – E. Bréhier, Histoire de la philosophie, 1931 ff.

[2] Fragm. 30 (Diels). Bekanntlich hat Nietzsche die Lehre von der ewigen Wiederholung erneut aufgenommen und spricht von ihr als einer empfangenen Offenbarung.

gemeinde war die Versammlung, der weise Senaka aber war ich" [1] (§§ 22, 61). Hier ist jedes Damals und Dort verschwunden, jede Bedeutung unmöglich geworden. Die Welt offenbart sich selbst, d. h. ihre Ohnmächtigkeit. Chesterton, der hier, wie so oft, die richtige phänomenologische Einsicht hat, sagt es etwas ungenau, aber doch im ganzen zutreffend: „Für den Buddhisten oder den östlichen Fatalisten ist die Existenz eine Wissenschaft oder ein Plan, die in einer bestimmten Weise zum Abschluß kommen müssen. Für den Christ ist die Existenz eine *Geschichte*, die in jeder Weise ihren Abschluß finden kann" [2]. In anderen Worten: die Welt zeigt sich hier als Geschichte, dort als Prozeß, hier als Gegenstand der Offenbarung, als Zeichen einer überlegenen Macht, dort als Offenbarung, als Macht ... oder Ohnmacht.

2. Die Welt, so wie sie sich als Kreis offenbart, ist ewig. Ein Ziel kann sie nicht haben, sie kann bloß sein. Alle Macht sammelt sich in ihr. Der Mensch ist Teil der Welt; mehr kann er nicht werden; er kann sich nur seiner Weltzugehörigkeit bewußt werden, sie — freilich kaum im Kult, aber — in Gedanken und Bildern „begehen". „Quis stultus ad externum, ulterioremque motorem nos dimittet? Quis dicet haec membra per se moveri? Quis acquiescet in alio principio vel medio, quod est inter animam, et illud quod movetur? Ipsa, cum incorporea substantia sit, non minus est tota in toto et qualibet totius parte, quam vox et verbum est in singulis sensibus eorum ad quos perveniret" [3]. Der Hang zu dieser Offenbarung der Welt als Macht, zeigt sich schon bei den alten Joniern. Ihre *archai* sollten lebendige, göttliche Ursubstanz der Welt sein, das mannigfache Treiben dieser auf ein Immer-gleiches, Unbewegliches zurückgeführt werden (vgl. ROHDE, Psyche II, 142 f.; JOËL, Naturphilosophie).

Offenbarung ist hier, weil das eigentlich-göttliche Wesen der Welt sich nie enthüllt; es bleibt rätselhaft, wesenhaft verborgen. Sehr schön sagt das Euripides im wundervollen Gebet, von dem wir schon einmal sprachen (§ 2):

---

[1] Lüders, Buddh. Märchen, 75, und passim.

[2] Orthodoxy, The romance of Orthodoxy.

[3] Giordano Bruno, De Immenso, XV, bei Goethe:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße? usw.

Der du die Erde trägst, der auf der Erde
du deinen Sitz hast, unbegreiflich Wesen,
Gott, oder nenn' ich dich Naturgesetz,
Nenn' ich dich Weltvernunft: ich huld'ge dir
anbetend, denn du führst geräuschlos wandelnd
das Menschenschicksal zu gerechtem Ziel [1].

Die Welt ist „der Gottheit lebendiges Kleid"; diese hat keine eigene, von der Welt unterschiedene Mächtigkeit mehr, sondern ist eben nichts als die Macht der Welt [2]. Sie hat keinen eigenen Namen mehr; der ist Schall und Rauch. Aus dem Namen häufenden Hymnenstil, der am Schluß noch aus Vorsicht den unbekannten Gott hinzufügt (§ 17), wird durch eine ungeheuere „Verschiebung" die pantheisierende Anrede des Aeschylus: *Ζεύς, ὅστις πότ' ἐστιν*[3]. Ebenso Maximus von Madaura: „Es gibt nur einen höchsten und einzigen Gott, ohne Anfang und ohne Herkunft; unter verschiedenen Namen rufen wir seine über die Welt verbreiteten Kräfte an, weil wir seinen wahren Namen nicht kennen, und vermeinen, ihn ganz zu verehren, wenn wir unsere Bitten nacheinander an seine verschiedenen Glieder richten."[4] Das unergründliche Geheimnis der Welt wird erkannt; der es trägt ist aber derselbe, der „auf der Erde seinen Sitz hat", er ist Gott (Zeus) und Weltvernunft. — Um zum Schluß wieder zu Bruno-Goethe zurückzukehren:

---

[1] Troades, 883 ff. (Wilamowitz). – Vgl. JOEL, 112 f. – Diels, Vorsokratiker I, 423 f., über die hier gemeinte *Arché* des Diogenes von Apollonia. – Wilamowitz, Gr. Trag. III, 282 f. – H. Diels, Zeus, AR 22, 1923/24, 14. – L. Parmentier und H. Grégoire, Euripide IV, 1925, 63, A. 3. – Joel, Geschichte der antiken Philosophie I, 637. – Ferd. Dümmler, Kl. Schriften I, 1901, 163, 174, 190, 209. – **van der Leeuw, Een dramatische geloofsbelijdenis, Hermeneus, 2, 1929, 21; auch in G. van der Leeuw, Deus et Homo, 1953.**

[2] Vgl. Marie Gothein, AR 9, 1906, 337 ff.

[3] Vgl. Kurt Latte, AR 20, 1921/22, 275 u. A. 2; auch: Wilamowitz, Gr. Trag. III, 283.

[4] Angef. von Cumont, Relig. orientales[4], 190 f. – Das berühmte Gespräch zwischen Gretchen und Faust zeigt deutlich den Gegensatz zwischen Christentum und einer Religion nach Rousseau, die Gott keinen Namen zu geben weiß: „denn du hast kein Christentum", sagt Gretchen treffend. Goethe hat bis an sein Lebensende an der Auffassung des Göttlichen, die er Faust in den Mund legt, festgehalten; vgl. Gespräche mit Eckermann, 8. März 1831. Siehe auch H. Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, Versuch einer vergleichenden Phänomenologie, 1927.

Ihm (Gott) ziemts die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

3. Diesem schönen Glauben widersetzt sich immer wieder diejenige Religion, welche das Ziel außerhalb der Welt in Gott sucht (§ 86). In der Religion der Primitiven ist der Name das Wesen des Gottes. Nur die bleiche Gestalt des höchsten Wesens und der unbestimmte Gott der *chokma* haben keinen Namen. Aber die Prophetenreligion gibt Gott einen Namen, und die alttestamentliche Offenbarung ist wesentlich Offenbarung des Namens Gottes. Die Religion der Schöpfung hadert mit der Religion der Geburt, die Religion des Vaters mit der Religion der Mutter (§§ 15, 25). „Die Hauptsache im Christentum war dies: daß die Natur nicht unsere Mutter ist; die Natur ist unsere Schwester. Wir können stolz sein auf ihre Schönheit, weil wir denselben Vater haben; sie hat aber keine Gewalt über uns; wir sollen sie bewundern, nicht nachahmen ... Die Natur war den Verehrern der Isis und Kybele eine feierliche Mutter. Das war sie Wordsworth und Emerson ... Dem Heiligen Franz aber ist die Natur eine Schwester, sogar eine jüngere Schwester: eine kleine, tanzende Schwester, über die man lachen kann und die man liebhaben muß“ [1]. Außerhalb des jüdisch-christlichen Kreises aber ist die Schöpfung keine solche im eigentlichen Sinne, sondern eine Geburt. Das Leben bringt sich selbst hervor. Die Gottheit ist eine Mutter, die ewig gebiert und ewig das Lebendige wieder in ihren Schoß sammelt (§ 10). Noch konsequenter ist der uralte ägyptische Mythus von der Selbstbegattung des Gottes Atum [2]. Er ist der Gott, „der sich befriedigte durch seine Hand“; dieses anstößige Bild enthält einen wichtigen Wert, indem es die Welt repräsentiert. Wie Schäfer mit Recht bemerkt, ist die Selbstbegattung eine primitive Vorstellung von der mütterlichen Erde, einer Gestalt, die das alte Ägypten sonst nicht kennt [3]. Die Vorstellung der Selbstbegattung ist sogar noch zu-

[1] Chesterton, Orthodoxy, The eternal revolution.
[2] Pyramidentexte 1248 (Ausg. Sethe).
[3] H. Schäfer, Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der alten Ägypter, 1928, 107. — Der Ausdruck *htp-dt*, „befriedigt in bezug auf seine Hand“, wird auf den Schöpfer Ptah angewandt. Vgl. A. Wiedemann, AR 21, 1922, 448 und G. van der Leeuw, Egyptische eschatologie, Meded. Kon. Ned. Ak. v. Wet.. Afd. Lett., N. R., 12, 11, 1949, 3.

treffender als diejenige der ewig gebärenden Mutter: Alles spielt sich im mächtigen Gott-Welt-Wesen selbst ab; der Empfangende ist der Befruchter.

Eine andere „Weltanschauung“ und ein Versuch, einen „Anfang“ zu setzen dort, wo es wesenhaft keinen Anfang geben kann, bilden die mancherlei Mythen, die die Welt aus dem Körper eines *Urriesen* hervorgehen lassen (ALVIELLA, 236 ff.). In der Edda Ymir, in Babylonien Tiamat, in China Panku, in Indien Puruscha, sind die Urwesen, deren Glieder die Teile der Welt bilden. In Indien wird diese Weltentstehung nach dem Muster des Opfers gedacht, der Riese wird geopfert und rituell zergliedert [1]. Auch Prajapati, der Weltschöpfer der Brahmanas, bringt die Welt aus sich hervor; zunächst emaniert er die Wasser; darin läßt er seinen Keim nieder, der wird zum güldenen Ei, darin er selbst geboren wird [2]. Alles geschieht hier „von selbst“, von Natur, eine Geburt, höchstens eine *Emanation*, keine Schöpfung. „Aussonderung oder Emanation hebt die Verwandtschaft zwischen dem Urheber und dem Menschen hervor und wird daher von einer Mystik und Frömmigkeit bevorzugt, der es vor allem um ein Ineinanderfließen von Menschlichkeit und Göttlichkeit zu tun ist; Verfertigung und Schöpfung betont den freien Willensakt des Urhebers und empfiehlt sich für einen Gottesglauben, der stark durch das persönliche Wirken und die Macht der Gottheit ergriffen ist“ (SÖDERBLOM, Gottesglaube, 151; § 21).

§ 88. ZIELE DER WELT. OFFENBARUNG. DAS ZIEL IN GOTT.

H. GUNKEL, Schöpfung und Chaos, in Urzeit und Endzeit [2], 1921. – A. OLRIK, Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang, 1922. – G. VAN DER LEEUW, Adunata (Jaarber. Ex Oriente Lux, 8, 1942; auch in G. VAN DER LEEUW, Deus et Homo. 1953). – DERS., Urzeit und Endzeit, Eranos-Jahrbuch, XVII. 1950, 11. – RUD. OTTO, Reich Gottes und Menschensohn, 1934.

1. Das erfuhr ich unter den Menschen als größte der Wissenschaften,
daß die Erde nicht war noch der Oberhimmel,
noch Baum . . . noch Berg war

[1] Oldenberg, Rel. des Veda, 270.

[2] J. S. Speyer, De Indische Theosophie en wij, 37.

noch irgendein (Stern), noch schien die Sonne,
noch leuchtete der Mond, noch (war) das herrliche Meer.
Als da nichts war von Enden und Grenzen,
da war der eine allmächtige Gott,
der Männer mildester, und da waren auch viele mit ihm
ruhmvolle Geister, und der heilige Gott [1].

Dieses sog. „Wessobrunner Gebet", ein altdeutsches Gedicht aus einer Handschrift des neunten Jahrhunderts, redet in christlicher Sprache von der Zeit, da „nichts war von Enden und Grenzen", da die „Welt" noch nicht existierte und Gott mit seinen heiligen Geistern einzig da war. Hier wird also der Welt ein *Anfang* gesetzt im Gegensatz zu Gott; die Welt war einmal nicht da, aber nicht so Gott. Man rührt hier an die Ehrfurcht gebietende Vorstellung der Einsamkeit Gottes. Der Mensch erreicht die äußersten Grenzen seines Erkenntnisvermögens, aber dann, jenseits seiner Erfahrung, jenseits jeder Möglichkeit der Erfahrung findet er Gott. „Ehe denn die Berge wurden, und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist Du, Gott!" Oder wie der christliche Dichter sagt:

Der anegenge nie gewan
Und anegenge machen kan,
Der kan wol ende machen und ân ende [2].

Der Mensch erhebt sich mithin hier zu einem *Eschaton*, einer Grenze der Welt überhaupt. Er sieht ab sowohl von seiner eigenen, wie von der Welt Existenz; er sucht das Ziel weder in sich noch in der Welt. Die „Geschichte", darin er lebt, ist zwar sein eigentliches Element, daraus er sich nicht losmachen kann; sie hat aber einmal angefangen. Es gab etwas „vor" diesem Anfang, und es wird etwas „nach" ihrem Ende geben. Die Beschreibung des Urzustandes, in welchem dasjenige, was wir als existierend ken-

[1] G. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters I, 1918, 133. – Vgl. K. Müllenhoff und W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII. bis XII. Jahrh. [3], 1892, II, 1. – W. von Unwerth und Th. Siebs, Geschichte der deutschen Literatur bis zur Mitte des elften Jahrhunderts, 1920, 149. – van Stockum und van Dam, Geschichte der deutschen Literatur, I, 48.

[2] Ps. 90, 2. – Walther von der Vogelweide. Vgl. Gen. 2, 4–7; Spr. 8, 24 ff. – Cassirer II, 258. – P. W. Schmidt, Endsynthese, 418: der Primitive kann nur in Gemeinschaft lachen; darum erweckt die Einsamkeit Gottes in ihm ein geheimnisvolles Schaudern.

nen, noch nicht da war, ist häufig in den Mythen der Völker. Gewöhnlich schließt sie eine Ahnung eines besseren, dem Göttlichen näheren Zustandes ein. Aber auch ohne diese Sehnsucht nach einer besseren Welt wird die Welt vor der Welt beschrieben; so im Mayamythus: „Es gab noch keinen Menschen und kein Tier, keinen Vogel, keinen Fisch, keinen Krebs, keinen Baum und keinen Stein; es gab weder Höhlen noch Schluchten, weder Pflanzen noch Wälder. Nur der Himmel war da. Das Antlitz der Erde war noch nicht sichtbar, und allein das Meer lag schweigend da unter dem Himmel in seiner gesamten Ausdehnung. Es gab noch nichts, was sich geballt, noch nichts, was sich geschichtet, noch nichts, was einen Faden gebildet, noch nichts, was ein Rascheln, einen Laut verursacht hätte unter dem Himmel. Es gab überhaupt noch nichts, was da war .... Alles war still und unbeweglich in Finsternis und Nacht. Einzig und allein Tepeu K'ucumatz war da: zugleich Erbauerin und Erzeuger, Mutter und Vater ..." [1]. — Nun ist der Gedanke eines absoluten Nicht-seins desjenigen, was da ist, dem Menschen unvollziehbar. Das Mayabeispiel ist auch in dieser Hinsicht lehrreich: Himmel und Meer sind schon da, die Erde auch, obwohl sie noch nicht sichtbar ist. Die Schöpfung trägt also den Charakter einer *Ordnung*, einer Schichtung des irgendwie schon vorhandenen Materials, eines *Erbauens* aus schon gegebenem Stoffe. Der Weltschöpfer ist der *Demiurg* [2], der Ordner, der das Chaos bezwingt. Es gibt ein „Paradoxon des Ausdrucks": einerseits kann sich der Mensch von seiner Umgebung nicht losmachen, andererseits möchte er bis zu jener Epoche kommen, da noch nichts Geschaffenes, da Gott allein war. Wir rühren hier erneut an den Begriff der Urzeit. Von dieser Zeit spricht auch der bereits angeführte Psalm 90: „Ehe denn die Berge wurden, und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist Du, Gott, *meʿôlâm ad ʿôlâm* (von der Urzeit bis zur Endzeit)!" Die Urzeit enthält alles, was in der Zeit ist, also auch den Beginn aller Zeit, *ʿôlâm* bezeichnet die Geschichte und mit ihr die Zeit, beide zu einer Ganzheit vereint [3]. Die Urzeit ist also Weltbeginn und begon-

---

[1] W. Krickeberg, Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca, 1928, 121.

[2] So in der berühmten Schöpfungserzählung Platos, Timaeus p. 30 ff.

[3] Pedersen, Israel, 384 f. – G. van der Leeuw, Urzeit und Endzeit, Eranos-Jahrbuch, XVII, 1950, 11.

neneWelt zugleich. Es war nichts und es war alles vorhanden. Sogar das Alte Testament, das die Schöpfung ganz an den Anfang setzt, wird die Vorstellung eines Chaos nicht los und beschreibt das Schöpfungswerk als eine Arbeit in Stufen, die aus dem Chaos nach und nach den Kosmos macht. In sonstigen alttestamentlichen Anspielungen auf die Schöpfung (Kampf mit dem Chaosungeheuer usw., GUNKEL) ist die Auffassung noch lebendig, welche wir anderwärts finden, nach welcher der Demiurg das Chaos bezwingt. Der Lichtmythus (§ 7) hat hier den Schöpfungsmythus stark beeinflußt. Marduk, der die Tiamat, Rē, der die Apapschlange erlegt, sind Lichtgötter, die das chaotische Dunkel vertreiben. Und dieser Schöpfungskampf nimmt nie ein Ende. Das Leben ist bloß ein ständiges Ringen zwischen den Mächten der Finsternis und des Chaos mit den Mächten der Ordnung und des Lichts. „Das Land der Lebenden liegt mitten im Lande des Todes. Das Land der Finsternis ist außerhalb, das Land des Todes und der Ozean sind unten, aber sie strecken ihre Fühler von allen Seiten in der Welt aus und schaffen so eine Mischung von Tod und Leben, von Schatten und Licht[1]. Leben heißt das Chaos bezwingen; in dieser Auffassung begegnen sich religiöse Kulturen, die einander so fremd sind, wie die israelitische und die skandinavisch-germanische. Eine andere Vorstellung der Arbeit des Demiurgen ist die ägyptische, die aber auch im Alten Testament vorkommt, vom Töpfer, der Gefäße macht. Auch hier ist ein Grundstoff da, der vom Schöpfer verwendet wird. Es gibt also im Ganzen drei große Formen des Schöpfungsglaubens: die *Genesis*, d. h. die Natur, die Geburt, das Werden, die sich selbständig ohne Eingreifen eines Schöpfers entwickeln kann; — die *Formierung* oder die *Ordnung* setzt einen Schöpfer und auch einen Grundstoff voraus; — die *creatio ex nihilo* setzt außer dem Schöpfer nichts voraus[2].

---

[1] Pedersen, Israel, 368 ff. — Guardini, Pascal, 57: „Die Schöpfung ist auf die Gnade hingeordnet und wird wirklich richtig nur gesehen in Beziehung zu dieser."

[2] Die Genesis macht aus dem Kampf Marduks mit den Mächten des Chaos eine Schöpfung durch das Wort Gottes; das ist die höchstmögliche Annäherung an die *creatio ex nihilo*, welche für den Menschen erreichbar ist. Der zweite Schöpfungsbericht in der Genesis dagegen ist ein Beispiel für Schöpfung durch Formierung: Adam ist aus *adama* geformt, d. h. aus Ackererde, in die er bei seinem Tod zurückkehrt.

In diesen Schöpfungsmythen ringt der Mensch gleichsam mit dem schicksalhaft Gegebenen (§ 21), mit der Welt, wie er sie vorfindet, und versucht sich zu erheben zum Glauben an eine Tat, die „nicht von dieser Welt“ wäre. Er kann sich selber und seine Welt nicht ausschalten; er tut aber sein Möglichstes, um den Weg des Gehorsams zu Ende zu gehen, das Ziel der Welt nur in Gott zu setzen und die Offenbarung als eine wahrhafte Tat Gottes zu erleben. Das Dogma kann hier klarer reden als der Mythus; die *creatio ex nihilo* wird im Dogma ausgesagt, auf Kosten natürlich jeder Anschaulichkeit (vgl. Cassirer, II, 261). Denn sobald Wille und Gestalt zu ihrem Rechte gelangen, weicht das „Nichts“, und der Schöpfer wird wieder Demiurg. Die Schöpfungstat ist dem *Glauben* gegeben, als Selbsthingabe Gottes, — nicht der Vernunft oder der Rede.

Bei alledem ist die Schöpfung nie die Rechenschaft über den Ursprung der Welt. Oder vielmehr: der „Ursprung“ der Welt ist in der Religion nie eine *causa*, am allerwenigsten eine *prima causa*. Eine Gott-ursache wäre, wie Brunner bemerkt, selbst Teil der Welt [1]; es handelt sich bei der Schöpfung aber geradezu um das Überweltliche. Es ist hier genau wie im sog. ätiologischen Mythus. Dieser Mythus, der aussagt, warum der Rabe schwarz ist und der Himmel über der Erde erhoben, ist nicht eine Art primitiver Naturwissenschaft; jeder Versuch der theoretischen Beherrschung (§ 84) liegt ihm fern. Er ist vielmehr eine Begründung der Welt im Numinosen, im rätselhaft mächtigen Urgrunde. Die Schöpfung ist auch ein ätiologischer Mythus, der die Welt gründet im Urgrunde des göttlichen Willens [2]. Mit andern Worten: Gott ist der einzige Magier. Die magische Einstellung (§ 83) kommt nur ihm zu; er hat Gedanken, die Taten sind. Die Welt ist seine *creatura* und besteht nur kraft seines darstellenden Willens. Im Christentum ist dieser Wille nichts anderes als die Liebe Gottes; die Schöpfung ist also ein Akt der Liebe, den man nur in Verbindung mit dem Akt der Neuerschaffung in Jesus Christus verstehen kann. Der Schöpfer ist „der, dessen Wille auf Golgatha geschieht, wo in und mit Jesus Christus unser aller Leben gekreuzigt und gestorben ist, damit so und darin ewiges Leben

[1] Brunner, Gott und Mensch, 9.

[2] Vgl. H. Frick, Theol. Rundschau, N. F. 2, 1930, 86. – Piper, Ethik I, 114 ff.

offenbare"[1]. Gottes Einsamkeit vor der Schöpfung ersteht neu durch Christus im Ölgarten. Die christliche Verkündigung kann also den Heiligen Geist als Schöpfer, *Creator Spiritus,* bekennen[2].

2. Wenn nun die Welt einen Anfang hat und ein Ende, wenn sie von Gott begonnen und zu Ende geführt wird, muß sie auch eine *Mitte* haben (Tillich, Rel. Verwirkl., 116). Wenn ihr Verlauf nicht ein ewig währender Prozeß ist, sondern ein Drama, so muß das Drama einen Knotenpunkt haben, von dem aus das Ganze seinen Sinn enthüllt. Wenn dem Menschen ein Phänomen sich zeigt, so sucht er nach dem Punkt (der „Mitte"), von wo aus er das Ganze verstehen kann, wo sich ihm der Sinn des Ganzen zeigt. Die Welt ist aber kein Phänomen, der Mensch kann sie nicht einfach schauen, weil er selbst zur Welt gehört, und er sich selbst nicht hinwegdenken kann. Dennoch kann er über den Sinn der Welt reden, aber nur im *Glauben.* Die Welt zeigt sich ihm nicht, sondern Gott offenbart ihm den Sinn der Welt an ihrer geschichtlichen Mitte. Das heißt: was beim Phänomen *Sinn* ist, der *verstanden* wird, ist bei der Welt *Heil,* das *geschenkt* wird. *In der Mitte der Geschichte enthüllt Gott den Sinn der Welt als Heil.*

Wir können hier die in die Systematik gehörende Frage, ob nicht alle Geschichte Heilsgeschichte sei (Tillich, Rel. Verwirkl., 131), auf sich beruhen lassen. Hier genügt uns die Feststellung, daß dem Gläubigen, der das Ziel der Welt in Gott sucht, der Lauf der Welt in der Tat *Heilsgeschichte* ist, von ihrem Anfang in Gottes Schöpfung bis zu ihrem Ende in seiner Vollendung. Das ist ihm möglich, weil ihm in der Mitte dieser Geschichte das Heil geschenkt wurde. In der Geschichte sucht der Mensch Gottes Geschichte, d. h. was ihm über ist, genau wie er es bei der Seele tat. Die Geschichte wird ihm erst lebendig, wird ihm erst Geschichte durch das Heil; wie wir alle die Geschichte nur kraft des Sinnes haben, der anfänglich unser Sinn ist, aber letzthin der Sinn Gottes, so hat sie der Gläubige nur kraft des Heiles, das anfänglich seine eigene Mächtigkeit ist, aber in letzter Instanz die Heilsmacht Gottes. Geschichte ist immer dogmatisierte Geschichte. Die Israeliten kämpften die „Kriege Jahves", die Ägypter bekämpfen die Barbaren, die eigentlich

[1] K. Barth, Kirchl. Dogmatik, I, 1, 410.
[2] Ibidem, 494 f.

die mythischen Feinde des Sonnengottes sind. Der König steht als Gott mitten in einem kosmischen Kampf; es kann auch gar keine Frage sein, daß er siegt, denn er muß siegen, auch dann, wenn der Feind ihm „in Wirklichkeit" über gewesen ist [1]. Die Patriarchengeschichte der Genesis ist eine höchst „unnatürliche", d. h. eine Heilsgeschichte. Die Geburt und Rettung Isaaks, die Überlegenheit Jakobs über Esau, die Stellung Josephs unter den Brüdern, die Begünstigung Ephraims, umgekehrt die sündhafte Selbstbehauptung Adams, Lamechs und der babylonischen Turmbauer, — das alles ist, wie es Lehmann in einer seiner letzten Schriften feinsinnig geschildert hat [2], Geschichtskonstruktion, die wir aber nicht als kindlich oder gar als mutwillige Fälschung abtun sollen, sondern vielmehr als einen Versuch, das Heil zu schildern, das dem Menschen in der Geschichtsmitte gegeben wurde, verstehen. Auf genau dieselbe Weise bieten die synoptischen Evangelien keine Chronik des Lebens Jesu, sondern eine Darstellung des in Jesu geschenkten geschichtlichen Heils, während der vierte Evangelist so weit geht, daß er über dem Heil die Geschichte fast vergißt. — Im Christentum ist diese „Mitte" der Geschichte die *Fleischwerdung Christi*, und insofern der Begriff der Geschichte überhaupt westeuropäisch-christlich ist, führt in der Tat, wie TILLICH sagt, jede Geschichtsdeutung zur Christologie (Rel. Verwirkl., 110 f.). Der Christ hat in der Geschichte den „konkreten Ort" gefunden, wo das Heil ihm gegeben wird. Die Anfänge dieses religiös-geschichtlichen Denkens aber liegen beim Volk Israel, das nicht bloß, wie alle Völker des Altertums, seine Geschichte nach einem Heilsschema konstruierte, sondern seines Gottes Taten als eine direkte Führung betrachtete, als eine Erlösung und eine Hinleitung zu einem Ziel, das wesentlich nichts anderes ist als dieser Gott selbst und sein „Dienst".

3. Die Welt ist in dieser Struktur geistigen Lebens der Schauplatz eines großartigen Dramas, dessen heilhafte Geschichte uns in Gottes Offenbarung gezeigt wird [3], eine *divina commedia*. Eine

[1] Vgl. R. Weill, Les Hyksos et la Restauration nationale dans la tradition égyptienne (Journal asiat. 16, 1910; 17, 1911). – de Buck, Het Typische en het Individueele. – G. van der Leeuw, Historisch Christendom, 1919.

[2] Edv. Lehmann, La pensée du Jahviste, SM 3, 1927.

[3] „Uns", d. h. unserm Glauben; unserm Verstehen ausserhalb des Glaubens „zeigt" sich hier nichts!

solche Geschichte aber kennen wir: es ist der *ἱερὸς λόγος*, den wir oben ausführlich besprochen haben (§§ 34, 61). Im *ἱερὸς λόγος* wird die Geschichte zur *Heilsgeschichte.* Das Drama vom Kreuz wird uns vorgeführt mit der Mahnung: *tua res agitur.* — Hier fehlt aber die Naturgebundenheit, welche wir im *ἱερὸς λόγος* z. B. der Mysterienreligionen fanden. Die Heilsgeschichte ist eben Geschichte, und das Heil erwächst uns nicht „im Laufe der Welt" aus dem ewigen Mutterschoß, sondern es wird uns vom göttlichen Willen geschenkt. — Deshalb kann das Heil hier nun auch eine *Erlösung* bedeuten. Die Heilstat nimmt Welt und Mensch aus dem „Laufe" der Welt heraus und unterstellt sie einem überweltlichen Willen. Christologie ist Soteriologie. Der Mensch will nicht länger seine Mächtigkeit auf die Natur legen; auch will er nicht mehr die Macht der Natur seiner eigenen Macht dienstbar machen. Er will weder selbst Schöpfer sein noch von der „gegebenen" Mächtigkeit leben. Sondern er beugt sich in Gehorsam dem Schöpfer, dem Allmächtigen und empfängt die Erlösung nur aus seinen Händen.

4. Weil aber die Erlösung ganz in die Hände Gottes gelegt ist, so muß sie auf das Tiefste gehen, das, in Mensch und Welt, sich der Richtung auf Gott widersetzt, auf die *Schuld.* Dem „Sehet! Wen? den Bräutigam!" steht ein „Seht! Wohin? auf unsre Schuld!"[1] gegenüber. Gott macht also aus der Welt etwas anderes als wir in ihr finden, wenn wir bis auf den tiefsten Grund graben. Das heißt: Gott ändert das Wesen der Welt; die Erlösung ist nichts geringeres als eine *Neuschöpfung.* Und Gott macht nicht aus den Trümmern der alten Welt eine neue zurecht; auch hier arbeitet er ohne Material; seine Schöpfung ist eine *creatio e nihilo,* aus dem für Menschen Unausdenkbaren, — das ist, wenn nichts ist; religiös ausgedrückt: aus *Gnade* [2].

In anderen Worten: die Erlösung und Neuschöpfung sind eine *Versöhnung.* In die Mitte der Geschichte stellt Gott das „Tragen der Schuld" hinein, und der Christ betet: *agnus Dei, qui tollis peccata mundi.*

Das Unmögliche ist Tatsache geworden: das ist das Wesen der

---

[1] G. van der Leeuw, Bach's Matthaeus-Passion[7], 1953, 55.

[2] Die orthodoxe Kirche sieht in der Erlösung-Neuschöpfung eine *θέωσις*, eine Vergöttlichung des Menschen, gelangt damit aber zur mystischen Paradoxie einer „Neuschöpfung, d. h. einer endgültigen *Schöpfung* des Menschen *als Gott*"; Boulgakoff, Orthodoxie, 153.

Eschatologie. Vor dem Anfang der Welt und nach ihrem Ende befindet sich das, was außerhalb unseres Vorstellungsvermögens liegt. Das kindliche *adunaton*, „es wird sich in der Woche der vier Donnerstage ereignen, vierzig Tage nach niemals", ist das Echo der zur Wirklichkeit gewordenen Unmöglichkeit, die allem Glauben zugrunde liegt. Daher ist das Wunder in der gegenwärtigen Ökonomie die Ankündigung der künftigen Ökonomie, das Vorzeichen der Ankunft Gottes (Advent), die Endzeit, die in die gegenwärtige einbricht. Das Unmögliche wird möglich; dem Berg wird gesagt: begib dich fort von hier, und er begibt sich fort. Und möglich, ja Wirklichkeit wird die noch viel größere Unmöglichkeit: unsere Sünden sind uns vergeben [1]. Das ist die wirkliche *creatio ex nihilo*, und das *nihil* ist die Vernichtung des Menschensohnes am Kreuz.

5. Die Neuschöpfung, die einen Anfang der Welt zur Bedingung, eine Mitte der Geschichte zum Orte hat, muß nun auch der Welt ein Ende setzen. Wir betreten das Gebiet der *Eschatologie*. Welterneuerung und Weltende bedingen sich gegenseitig. Freilich können wir nicht daran denken, hier alle die Gemälde der Endzeit aufzurollen, wie sie in den Religionen zu verschiedenen Zeiten gemalt wurden, insonderheit im Parsismus, im Christentum (Judentum, Islam) und bei den Germanen [2]. Statt dessen wollen wir versuchen, einige Hauptzüge, sowie die wichtigsten Typen der Eschatologie zu skizzieren.

---

[1] Ganz anders in der Gnosis, für die die Sünde ein notwendiges Glied in der *catena salutis* ist; das hat sich in einer bewundernswerten, aber wenig christlichen neuen Gnosis erhalten, wie sie in Victor Hugos Ce que dit la bouche d'ombre (Oeuvres complètes A 3, 1905, 416) zum Ausdruck kommt:

... Dieu n'a créé que l'être impondérable,
Il le fit radieux, beau, candide, adorable,
Mais imparfait; sans quoi, sur la même hauteur,
La créature étant égale au Créateur,
Cette perfection dans l'infini perdue,
Se serait avec Dieu mêlée et confondue,
Et la création, à force de clarté,
En lui serait rentrée et n'aurait pas été.
La création sainte, où rêve le prophète,
Pour être, o profondeur! devait être imparfaite.
Donc Dieu fit l'univers, l'univers fit le mal.

Vgl. Denis Saurat, La religion de Victor Hugo, 17.

[2] Eine gute Zusammenfassung gibt A. Bertholet, in RGG, s. v. Eschatologie I.

Zunächst muß bemerkt werden, daß das Eschaton nicht bloß in einer fernen Zukunft gedacht wird, sondern ebensogut in einer fernen Vergangenheit. Urzeit und Endzeit, wir sahen es schon, gehören zusammen. Der Mensch versucht seine Welt als sein Nichts und Gottes Alles zu setzen. Das kann er — mythisch — nur in einer Zeit, die möglichst weit von seiner eigenen entfernt ist, im äußersten Gestern wie im äußersten Morgen. Und diese Zeit ist *Gottes Zeit.* Ein goldenes Zeitalter liegt hinter uns; einem ewigen Heilsstaat sehen wir entgegen (LIETZMANN, Weltheiland, 44). Schon primitive Völker wissen zu sagen vom Urzustand, da es noch Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde gab, die durch eine lange Liane verbunden waren (Toradja, Celebes) [1]. Typisch akosmisch lautet die Schilderung des *Rigveda:* „Damals war weder Nichtsein noch Sein; nicht war der Luftraum noch der Himmel darüber. Was strich hin und her? (gab es Wind?) Wo? Unter wessen Obhut? Was war (damals) das unergründliche, tiefe Wasser (des Meeres)? Nicht war damals Tod noch Unsterblichkeit, nicht das Erkennungszeichen von Tag und Nacht. Es atmete ohne Wind zu machen das *Eine* aus Eigentrieb. Außer diesem gab es weiter nichts anderes" (BERTHOLET, Lesebuch, 9, 88). Das klingt allerdings noch wie ein indisch gefärbtes Wessobrunner Gebet. Ganz anders das babylonische Heldengedicht von der Schöpfung, *Enuma elisch*:

Als droben der Himmel (noch) nicht benannt war,
Drunten die Feste noch nicht geheißen,
Apsu (das Chaoswasser), der allererste, der sie erzeugte
(Und) die Urform Tiamat (Chaos), die sie alle gebären ließ,
ihre Wasser zusammen sich mischten,
Sie hatten kein (bewohntes?) Land, ein Sumpf hatte nicht (?)
Als von den Göttern (noch) nicht einer entstanden war,
Keiner mit Namen gerufen, Schicksale nicht bestimmt waren,
— da wurden die Götter gebildet... (LANDSBERGER)

Der Babylonier kennt nicht die Einsamkeit Gottes, für ihn sind die Götter wie alles übrige erschaffen worden. Der Israelit und der Christ dagegen kennen das, was man später *aseitas dei* nannte. Jedenfalls ist die Urzeit die Zeit der Glückseligkeit, das Paradies. Die griechischen Mythen vom goldenen Zeitalter rücken die Vorwelt entschieden näher an das Göttliche [2]. Auch

---

[1] Adriani, Animistisch Heidendom, 5.
[2] L. Preller, Griechische Mythologie I, 1894, 87 f. – Hesiod, Erga, 109 ff.

hier berühren Urzeit und Endzeit sich, und auch das Land der Seele (§ 46) ist von diesen Vorstellungen nicht zu trennen. Das Paradies liegt am Anfang, wie am Ende. — In Ägypten findet sich dieselbe Vorstellung: „Die Zeit der Acht Urgötter, die doch ihrem eigentlichen Wesen nach eine Zeit des Nichts ohne jedes Leben gewesen sein sollte, gilt dieser späteren thebanischen Kosmogonie dessenungeachtet als eine glückliche Vergangenheit, als ein goldenes Zeitalter", sagt Sethe bezeichnend [1]. — Das Reich des Yima, in der persischen Anschauung, dauert ohne Frost oder Hitze oder Krankheit oder Tod, bis er sich vor dem herannahenden Weltwinter in seine Burg zurückziehen muß [2].

Das Schema dieses Weltenlaufs von Urzeit zu Endzeit ist zunächst der verlangsamte und vereinheitlichte Rhythmus der Periodizität (§§ 22, 55). Jedes Neujahr war ja in diesem Gedankengang eine neue Ernte, jeder Sonnenaufgang ein Sieg über die Finsternis; das Aufleben der Vegetation war eine Neuschöpfung, der Neuanfang des Lebens im Frühjahr eine Wiederholung der Weltschöpfung; — der König der Heiland der Periode (§ 13). Eschatologie ist nun zunächst nur ein „besonderer Fall" dieser periodischen Kosmologie [3]. Die ganze Weltgeschichte wird dann

[1] K. Sethe, Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis (Abh. pr. Akad. d. Wiss. 1929, phil.-hist. Kl. 4), 63. – In Ägypten liefern bereits die ältesten religiösen Texte Beschreibungen der Urzeit, die dem großen Unglück, das alle Verschiedenheit verursachte, d. h. dem Streit zwischen Horus und Seth, vorausgeht: „Als der Himmel noch nicht entstanden war, als die Erde noch nicht entstanden war, als die zwei Berge (Ägypten) noch nicht entstanden waren, als der Kampf noch nicht entstanden war und die Furcht noch nicht entstanden war . . ." (Sethe, Die altäg. Pyramidentexte, 1040). „Bevor es einen Angriff gab, bevor es eine Stimme gab, bevor es einen Kampf gab, bevor das Auge des Horus durchbohrt wurde, bevor Seths Hode abgebunden wurde" (1463) „vor dem Ursprung des Himmels, vor dem Ursprung der Erde, vor dem Ursprung der Menschen, vor dem Ursprung der Götter, vor dem Ursprung des Todes" (1466). Vgl. H. Grapow, Die Welt vor der Schöpfung (Ztschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. 67, 1931, 34 ff.).

[2] Lehmann, Zarathustra I, 95 f.

[3] Wensinck, Semitic New Year. – Mowinckel, Psalmenstudien II. – So wird in Ägypten die Form der Eschatologie durch das alljährliche Steigen des Nils bestimmt: „Sein (des Rē) Leib verjüngt sich in der Zeit der zwölf Monate." Jedes Ansteigen ist eine Neuschöpfung (ebenso auch die Sintflut der Genesis). Der „Urhügel", der nach der ersten Überschwemmung aus den Wassern auftaucht, ist der Hügel der Schöpfung. Vgl. H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten, 1941,

aber zu einer einzigen Periode verkürzt, die vielen zyklischen Zeitläufte in einen einzigen Verlauf zusammengelegt. Jahve, der Gott, der jedesmal zum Jahresanfang die Finsternis überwindet, wird jetzt zum Weltenherrn, der am Anfang schafft und am Ende siegt [1]. Die vielen Peripetien werden zu bloß zwei: Anfang-Schöpfung und Ende-Vollendung-Sieg. In ähnlicher Weise wird im Norden der periodische Wechsel von Sommer und Winter „verschoben" zur Vorstellung eines übermäßig langen, eines *Fimbulwinters*, der dann nichts anderes ist als *Ragnarök*, der Untergang der Welt (OLRIK, 15 ff.).

In dogmatischer Weise wird nun der alltäglichen Welt das Schema der Eschatologie aufgedrängt. Die ägyptische Weisheitsliteratur schildert einen Zustand der Krise, wo alles drüber und drunter geht; seine Züge sind natürlich einer aktuellen Krise entnommen, die aber für den Dichter gar nicht da zu sein braucht. Sie muß eben kommen. Die Krise ist eine echte Krise, d. h. nicht ein Faktum, sondern ein Urteil. Die jüdisch-hellenistische Apokalyptik ist von diesem Schema der Krise, der eine Glückszeit folgt, ganz erfüllt (KAMPERS, Kaisermystik, 102). Und auch das ältere Griechenland weiß von der „eisernen Rasse" und ihrer Unglückszeit [2]. Das Neue Testament endlich kennt eine Krise, die kommen muß und angekündigt wird zu einer Zeit, da nichts auf sie hinweist. Damit folgt es der prophetischen Ansage des „Herrentags". Im Evangelium aber ist diese Schematik nicht bloß eine Apokalypse der Welt (das ist sie *auch*, Mk. 13 usw.), sondern an erster Stelle die Glaubensgrundlage, nach der sich das Leben des Messias entwickelt. Er muß leiden, und seine Jünger mit ihm: eine Notlage wird eintreten, der Bruder wird den Bruder, der Vater das Kind ausliefern, alle natürlichen Verhältnisse werden umgekehrt [3]. Der Verlauf des Lebens Jesu, wie

---

317 f. – H. Ricke, Der „Hohe Sand" in Heliopolis (Ztschr. f. äg. Spr. u. Altertumsk. 71, 1935), 107 ff. – A. de Buck, De Egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel, 1922. – R. Dangel, Tagesanbruch und Weltentstehung (SM 14, 1938, 65 ff.) — G. van der Leeuw, Egyptische eschatologie (Meded. Kon. Ned. Ak. v. Wetensch., N. R. 12, 11), 1949.

[1] Vgl. F. M. Th. Böhl, Nieuwjaarsfeest en koningsdag in Babylon en Israel, 1927.

[2] Hesiod, Erga, 174 ff. – Murray, Rise of the greek Epic, 102.

[3] Mt. 10. Vgl. im Islam die Vorzeichen des Weltendes: allgemeine Gemütsstörungen, Unordnung in der Natur usw. – D. S. Attema, De

die Zukunft, die er seinen Jüngern schildert, sind nur verständlich auf Grund dieses dogmatisch-eschatologischen Geschichtserlebens: die Bedrängnisse müssen kommen, damit die Herrlichkeit hereinbrechen kann [1]. Jesus, als Mittler (§ 108), wendet das Glaubensschema (so muß es der Welt gehen!) auf sich selber an und macht aus der Krise sein eigenes Urteil: der Sohn des Menschen ist gekommen, um sein Leben zu geben zum Lösegeld für Viele [2].

Diese gläubige Dramatisierung der Geschichte will gleichsam die Welt und die Zeit „zunichte" machen, damit Gottes Reich und Gottes Zeit hereinbrechen können. Sie leugnet den Alltag um des „Herrentages" willen. Das Eschaton ist aber nicht ein Nichts im Sinne des Leeren, sondern als gewaltsame Umkehrung aller Verhältnisse. Man denkt sich das naturhaft: „Schwarz wird der Sonnenschein, in kommenden Sommern wehen böse Winde. Wißt ihr noch mehr? Gewaltig Garm vor der Gnipahöhle bellt; die Fessel reißt, der Wolf entrinnt. Ich kenne die Kunde, weit schau ich aus: der Götter gewaltigen Ragnarök" (Voluspa, LEHMANN-HAAS, Textbuch, 245). Aber die Umkehrung bezieht sich auch auf Sitte und Kultur: „Brüder sich schlagen, bis beide fallen, Vettern vertilgen ihre Verwandtschaft; wüst ist die Welt, Ehebruch üben sie; keinen gibt's, der des andern verschonet" (ibid.). Und genau so im Neuen Testament: die „Sonne wird sich verfinstern, und der Mond wird seinen Schein nicht geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Gewalten in den Himmeln werden erbeben" [3]. Aber auch: „Es wird ein Bruder den Bruder ausliefern zum Tode, und ein Vater sein Kind, und werden aufstehen Kinder gegen Eltern, und sie zum Tode bringen" [4]. Ist aber alles umgekehrt, so fängt die Gottesherrschaft an: „Vom Feigenbaum lernet das Gleichnis. Wenn sein Trieb schon zart wird und Blätter treibt, so merket ihr, daß der Sommer nahe ist. So auch ihr, wenn ihr dies kommen sehet, so merket, daß er nahe ist vor der Türe" [5].

---

mohammedaansche opvatting omtrent het tijdstip van den jongsten dag en zijn voorteekenen, 1942, 175 ff., 80 ff.

[1] In dieser Einsicht liegt wohl die bleibende Bedeutung der Arbeit Albert Schweitzers, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913.

[2] Mk. 10, 45.

[3] Mk. 13, 24 f. (Weizsäcker). [4] Mk. 13, 12.

[5] Mk. 13, 28 f.

Das Ende kann seinem Wesen nach beschrieben werden als ein Sterben, ein *Untergang* oder aber als eine *Tat Gottes*. Den ersten Typus finden wir mancherorten, aber am schönsten im germanischen Mythus von *Ragnarök*. Da werden Götter zu Heroen; dem Dichter der *Voluspa* gehen mit der Welt auch die Götter unter (OLRIK, 51) [1]. Die Wesenszüge der Schilderung wurden wohl dem typischen Untergange eines Geschlechts entnommen (GRÖNBECH, Folkeaet I, 176 f.). Wie eine Sippe gehen die Götter mit ihrer Welt an Kraftlosigkeit und Ungerechtigkeit zugrunde. Die Welt stirbt. Und die Götter sterben. Kahle hat scharf gesehen, daß dieser Weltausgang der gerade Gegensatz des christlichen ist. Hier unterliegen die Götter, dort siegt Gott; hier geht die Welt ihrem Ende entgegen, dort macht Gott der Welt ein Ende [2]. Es liegt über diesem germanischen Gemälde des Weltuntergangs ein Schimmer großartiger Tragik, eben der Tragik des Sonnenuntergangs, aus der es hervorgegangen. Der Mensch setzt das Nichts seiner ganzen Welt und er rechnet seine Götter in die Welt ein.

Den zweiten Typus finden wir auch häufig. Schon die zahlreichen *Sintflutsagen* [3], in denen der Gott der Welt wegen einer Verschuldung ein Ende macht, bilden dazu einen Ansatz. Vollendet finden wir den Typus selten. In Persien zunächst gilt der „Lauf der Welt“ als ein Weg zu einem Ziel, die Periodik der Welt als ein Aufstieg zum Sieg Gottes [4]. Der Wille des weisen Herrn beherrscht das Ganze. Im Christentum erhält dann dieser Wille, der auch im späteren Judentum schon Anfang und Ende der Welt war, eine Gestalt, die Gestalt Dessen, der in seinem ganzen Leben das Ende der Welt setzte. „Denn dies ist das Charakteristische an Jesus, daß er über die Vollendung und Seligkeit des Einzelnen hinaus auf eine Vollendung und Seligkeit der Welt und einer erwählten Menschheit ausschaut. Er ist von dem Wollen und Hoffen auf das Reich Gottes hin erfüllt und bestimmt“ [5]. Der „Tag Jahwes“ macht dem Reiche Gottes Platz. Gesetz und Propheten behalten ihre Macht nur bis zu Jo-

1 S. auch A. Olrik, Nordisches Geistesleben [2], 1925, 101.

2 Vgl. B. Kahle, Der Ragnarök-Mythus, AR, 8, 1905, 444 f.

3 H. Usener, Die Sintflutsagen untersucht, 1899. – G. Gerland, Der Mythus von der Sintflut, 1912. – R. Andree, Die Flutsagen, 1891.

4 Vgl. Lommel, Zarathustra, 130 ff.

5 Schweitzer, Leben-Jesu-Forschung, 634; vgl. 636 f.

hannes dem Täufer; dann tut sich die Herrschaft des Evangeliums vom Reiche Gottes auf (OTTO, Reich Gottes, 52 ff.). Jesus verkündet die Endzeit, er führt sie herbei. „Das Reich Gottes ist nahe", und mit dem Abschluß seiner Geschichte, in der letzten Willenstat, als er seinen Geist auf die Jünger herabsendet, tritt die Endzeit endgültig herein; seitdem lebt die Welt nur noch im Interim, sie hat ihren Eigenwert verloren.

Dieses Weltende ist nun zunächst ein *Gericht*. Wieder ist es der Parsismus, der diesen Zug stark betont; das *frashokereti*, die Weltvollendung, ist in erster Linie eine Weltreinigung, ein Gericht. Wie eng im Christentum die Vorstellungen vom Ende und vom Gericht verbunden sind, ist allbekannt. Das Ende ist nichts anderes als Gottesnähe, als Urteil, keine historische Tatsache der fernen Zukunft, sondern eine Offenbarung, eine Selbstmitteilung Gottes. Die Bewegung Gottes auf die Welt hin ist an sich das Urteil, das Ende.

Dann ist aber das Weltende auch der Anfang der Gottesherrschaft, des *Reiches Gottes* [1]. Dieses Reich ist die *malkuth Jahve* und stammt aus der iranischen Eschatologie. Genau gesagt ist es kein Reich, sondern eine Herrschaft, oder vielmehr die gegen den Feind (*chšatra*) mobilisierte Königsmacht. Wenn wir mit den Worten beten: Dein Reich komme, rufen wir die Offensive Gottes gegen die Mächte des Bösen und des Todes an. Die Herrschaft kommt mit und in der Person (Gestalt) des Sohnes, der sie verwirklicht. Die Wunder, die der Sohn durch die Beschwörung der Dämonen vollbringt, sind die ersten Angriffe der mobilisierten göttlichen Macht. Die Gottesherrschaft ist eine *dynamis*, eine Macht, die im Kampf zur Wirklichkeit wird: jüdische und iranische Vorstellungen haben zu diesem Begriff eines kämpfenden Gottes mit den Leidenszügen Christi beigetragen. Er löst mit Gewalt die große Krise, er zieht das Gericht herbei, er ist es, der Urteil und Herrschaft mitbringt. Unsere Zeitrechnung ist nur ein Intermezzo (OTTO, Reich Gottes, passim). Die *βασιλεία θεοῦ* wird aktuell. Die Weltvollendung beginnt; das Ziel der Welt in Gott wird verwirklicht. Die Herrschaft hängt mit dem Gericht zusammen. „Gericht ist der Entscheidungscharakter des Geschehens, im Eschaton gesehen", und umgekehrt: „Nur vom

[1] Eine Parallele aus der indischen Varuna-Religion: R. Otto, Das Gefühl des Überweltlichen *(sensus numinis)*, 1932, 168.

Eschaton aus kann die Gerichtetheit der Zeit verstanden werden" (TILLICH, Rel. Verwirkl., 139, 136). Die Herrschaft aber besteht darin, daß die Welt nur noch in Gott existiert, daß Gott mit der Welt ist, Immanuel. Daher kann das Reich Gottes auch das Reich des *Geistes* heißen, das dritte Reich. Es soll aber nie und nimmer von der geschichtlichen Realität losgemacht werden, wie, seit Joachim von Flora, die Sekte immer wieder tat [1]. Die Welt bleibt Welt. Und ohne Mitte der Geschichte gibt es weder Anfang noch Ende. Vom Eschaton aus aber wird uns die Welt offenbart als ihrem tiefsten Grunde nach Gott zugehörig. Und damit wird der Kreis derjenigen „Phänomene", die keine sind, weil sie sich uns nicht zeigen, sondern einzig offenbart werden, geschlossen; unterhalb der Sphäre phänomenologischer Durchsichtigkeit ist das *Leben;* oberhalb: *Schuld, Glaube, Welt* als Gottesherrschaft. Unterhalb und oberhalb, halb verstanden, halb geglaubt: die *Kirche.*

[1] Em. Gebhart, L'Italie mystique [8], 1917, 75 f.

FÜNFTER TEIL.
GESTALTEN.

A. RELIGIONEN.

§ 89. RELIGIONEN.

G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Werke, 11—12, 1832).

1. „Religion ist wirklich nur in Religionen“, sagt, im Anschluß an SCHLEIERMACHERS Fünfte Rede über die Religion, sehr richtig HEINRICH FRICK (Vergl. Rel.wiss., 62). Das heißt: die Religion zeigt sich uns nicht; was wir schauen können, ist immer nur eine konkrete Religion, m. a. W. von der Religion zeigt sich uns immer nur ihre jeweilige historische Gestalt (vgl. WACH, Rel.wiss., 50 f.). Daraus geht hervor, daß wir die „Urreligion“ aus dem Spiele lassen [1]. Der Urgrund der Religion im ontischen oder metaphysischen Sinne ist uns grundsätzlich verborgen. Der historische Urboden der Religion aber ist ein Mythus. Er ist selbstverständlich nicht die prähistorische Religion (von der wir sowieso wenig wissen!) [2], sondern die Religion Adams. Adam aber ist entweder der erste Mensch, dessen Religion uns unzugänglich ist, oder er ist jedermann, und die Frage nach seiner Religion zerfällt in zwei andere: die nach dem Erwachen des religiösen Bewußtseins in jedem Menschen (und das wäre die Frage der Psychologie); und die nach der Offenbarung Gottes in jedem Menschen (und die Beantwortung dieser Frage wäre Sache der Theologie). Das „Ursprüngliche“ entzieht sich unserem Verstehen. Das „Urerlebnis“ (§ 109) läßt sich niemals erneuern, und nicht erschauen. — Man kann natürlich sagen: der Ursprung der Religion liegt in Gott. Das ist eine theologische Aus-

[1] Vgl. H. Frick, Theol. Rundschau. N. F. 2, 1930, 72.
[2] S. jetzt C. Clemen, Urgeschichtliche Religion, I, 1932.

sage, die uns phänomenologisch kaum fördert. Denn unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung ist jede Religion Urreligion, weil der Begriff der Offenbarung (§ 86) das Ursprüngliche, nie Dagewesene, einschließt.

Man hat versucht, der Urreligion auf vier Wegen beizukommen: *a)* durch die Aufstellung der Idee einer „*natürlichen Religion*", die das eigentlich Göttliche jedem Menschen mittels der Schöpfung (bzw. Natur) oder des Gewissens bekanntmacht. Auf diesem allgemeinen Unterbau erhöbe sich dann die Kuppel der geschichtlichen Religion (theologisch: spezifische Offenbarung). SCHLEIERMACHER hat diese blasse Abstraktion schon abgetan. Trotzdem taucht sie immer wieder auf. Ihr ist das schöne Wort Herders entgegenzuhalten, daß jede Religion „den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich selbst" hat (vgl. WACH, Rel.wiss., 84). *b)* Die Urreligion ist eine ursprüngliche *Einheitsreligion,* die der heutigen Zersplitterung vorangegangen. Die einzelnen Religionen sind nur die Verbesonderungen der Urreligion, die verschiedenen „Mundarten" (Creuzer), in denen sie zu uns redet. Diese romantische Auffassung lebt heute noch fort in der *Theosophie,* die in den aktuellen Religionen die symbolischen Verkleidungen einer von den Wissenden sorgfältig gehüteten Urreligion sieht. *c)* Die Urreligion ist der Keim einer eindeutigen, unilineären *Entwicklung;* dieser Keim wird von einigen Gelehrten der *Animismus,* von anderen der *Dynamismus* genannt (§§ 9, 1). Wieder anders heißt er in der französischen soziologischen Schule, wo die Urreligion eine *Verehrung der Menschheit* bedeuten soll (§ 32). Aber allen diesen Lösungsversuchen gemeinsam ist die Absicht, das Vielerlei der aktuellen Religionen aus einem einfachen Anfang im Sinne des Evolutionismus herzuleiten. *d)* Umgekehrt will die sog. *Degenerationslehre* dieses Vielerlei für einen Abstieg aus einem ursprünglichen Monotheismus erklären; dieser Monotheismus, der die wesentlichen Züge des Schöpferglaubens und der von Gott gewährleisteten Moral enthalten soll, berührt sich eng mit *a)* der sog. natürlichen Religion (§ 18).

2. Mit der Abweisung der Urreligion *a limine* haben wir nun freilich nicht genug getan. Wenn es uns ernst ist mit unserer Behauptung, daß wir die Religion nur haben an und in den Religion*en,* sehen wir uns beträchtlichen Schwierigkeiten gegenüber. Da ist zunächst der Einwand, daß die Fülle der Religionen

unübersehbar ist, weil ja, streng genommen, ein jeder Mensch seine eigene Religion hat. Mein Christentum ist von demjenigen meines nächsten Nachbarn oft himmelweit verschieden; in weit stärkerem Maße gilt das vom Christentum eines Bauern, eines bekehrten Primitiven usw. Nun ist allerdings auch richtig, daß die Religion in jedem Menschen eine eigene Gestalt hat. So wie meine Haltung beim Beten von derjenigen meines Nachbarn, wenn auch blos um ein Weniges, abweicht, auch dann, wenn unsere Bittgebärde im allgemeinen übereinstimmt, — so unterscheidet sich mein ganzes religiöses Verhalten von demjenigen des Nachbarn, auch dann, wenn wir derselben Kirche und demselben Frömmigkeitstyp angehören. — Dieser Einwand trifft aber auch diejenigen Geisteswissenschaften, die sich mit einem anderen Gegenstand als der Religion befassen: die Kunst-, die Rechts-, die Moralwissenschaft. Jeder Künstler hat gewiß seinen eigenen Stil, jeder Mensch seine eigene Art der Kunstauffassung. Trotzdem sind wir alle darin einig, daß es keine Kunst auf eigene Faust gibt, daß jeder Künstler in seinem Schaffen, jeder Mensch in seiner Kunstauffassung sich einem objektiven Gebilde fügen muß, daraus er hervorgeht, darin er lebt, an dessen Aufbau oder Umbau er mitarbeitet. Es gibt einen Stil, ein Zeitbewußtsein, einen *objektiven Geist* (SPRANGER, Lebensformen; DILTHEY, Werke, passim). Es ist unmöglich, die Geistesgeschichte von neuem zu beginnen. Ich habe freilich „meine" Religion, muß mich aber darin geben, daß sie nur sehr bedingterweise „meine" ist. Die Religion erhält in meinem Erleben eine eigene Gestalt, die aber nur eine Sondergestalt ist der großen historischen Gestaltung, in der ich lebe. In meinem kleinen Bereich arbeite ich mit an der Erhaltung am Leben dieser historischen Religion; bin ich ein „großer Mann", so ist es mir vielleicht gegeben, an ihrer Umbildung, eventuell an ihrer Auflösung und Ersetzung durch eine neue Gestalt mitzuwirken. Aber selbst diese „neue" Religion wäre nie ganz „meine", sondern immer zugleich Fortsetzung des Gegebenen. Alle Stifter sind wesenhaft Reformatoren (§§ 95, 104).

3. Auch der objektive Geist aber ist noch so unendlich differenziert, daß die Notwendigkeit einer *Typologie* sich aufdrängt. An idealen Typen müssen wir versuchen zum Verständnis der historischen Gestalten der Religion zu gelangen. Diese Typologie kann nun aber zwei Wege gehen. Sie kann das Geschichtliche

soweit möglich hinter sich lassen und das einzelne Historische soviel wie möglich unter allgemeinen Gesichtspunkten zu fassen versuchen. Diese typologische Methode hat nicht nur ihre Berechtigung, sie ist nichts anderes, als was auch wir in unserer Arbeit wollen. Uns bliebe in diesem Falle nur übrig, aus unseren Betrachtungen das allgemeine Fazit zu ziehen. Etwas Neues käme damit nicht an den Tag. — Sollen wir aber die Religionen wirklich als Gestalten verstehen, so müssen wir einen anderen Weg gehen, und der Idealtypus, den wir finden, muß das Ergebnis engster Zusammenarbeit zwischen phänomenologischem Verstehen und Erforschung des geschichtlich Gegebenen sein. Es handelt sich dann z. B. nicht um eine Religion des Mitleids, sondern um den Buddhismus als historisch lebendige Gestalt der Religion des Mitleids.

Eine *allgemeine Typologie* ließe sich von den verschiedensten Gesichtspunkten aus aufstellen. Wir geben einige Beispiele.

A. Ein *kollektiver* wird von einem *individuellen*, persönlichen Typus unterschieden. Die ganze primitive Religion fällt dann dem kollektiven Typus zu. Als besonders charakteristische Fälle dieses Typus könnten die ausgeprägten *Staatsreligionen* gelten, z. B. die römische, in welcher die staatliche Gesamtheit zu den Mächten ein bestimmtes Rechtsverhältnis hat, das gegenseitige Verpflichtungen einschließt. Das Gegenstück wäre beispielsweise die Frömmigkeit des Pietismus:

Wenn ich ihn nur habe,
Laß ich alles gern,
Folg' an meinem Wanderstabe
Treugesinnt nur meinem Herrn;
Lasse still die andern
Breite, lichte, volle Straßen wandern [1].

B. Eine *höhere* wird von einer *niedrigeren* Religion unterschieden. Die primitiven Religionen stehen dann am tiefsten; in den Religionen der Halbkultur findet der Aufstieg statt, der dann im Christentum bzw. Judentum den Gipfel erreicht. Das Verhängnisvolle an dieser Typologie, die man noch sehr oft findet, ist erstens, daß sie die historischen Religionen ganz und gar vom Hier und Heute aus beurteilt. Sie stellt das Christentum, und zwar in der Regel ein modernisiertes Christentum, als die Norm auf, der sich alles andere zu fügen hat. Zweitens aber liegt hier

[1] Novalis, Geistliche Lieder.

der Fehler vor, daß religiöser Tiefstand oder Höhenlage ausschließlich nach dem Stande der jeweiligen Kultur bestimmt werden. Je näher die wissenschaftlichen, moralischen und philosophischen Ideen einer Religion den unsrigen sind, desto „höher" soll die Religion selber stehen (ein typisches Beispiel ist die Einteilung der Religionen von TIELE, Inleiding, in: Niedrigste Naturreligionen, höhere Naturreligionen, ethische Religionen). — Anders muß diese Art der Typologie beurteilt werden, wenn man die schlimmen Worte „hoch" und „niedrig", die entweder nichts besagen oder einem seichten Evolutionismus entnommen sind, ersetzt durch die Ausdrücke „*primitiv*" und „*modern*", indem man darunter keine Stadia oder Perioden der Religionsgeschichte versteht, sondern ewige Strukturen, und die historischen Religionen einteilt, je nachdem sie an der einen oder an der anderen Struktur größeren Anteil haben.

C. Noch gefährlicher als *B.* ist die *Rassentypologie.* Wir sahen schon oben (§ 20), daß es verhältnismäßig leicht ist, einen „semitischen" Gottesbegriff einem „indogermanischen" gegenüberzustellen. Die bloßen Tatsachen aber, daß „Rasse" eine überaus fragliche Größe ist, und daß die Religion, in der wir leben, mindestens an den Religionen zweier „Rassen" wesentlichen Anteil hat, sollten uns eine Warnung sein und uns veranlassen, lieber die Wesenszüge, die uns typisch „semitisch" oder gar „arisch" vorkommen, ihrem eigentlichen Sein nach zu beschreiben und sie z. B. in ihrer Bezogenheit auf den Willen bzw. die unpersönliche Macht darzustellen [1].

D. Eine sehr brauchbare Typologie wurde von FRICK aufgestellt (Vergl. Rel.gesch.), die die Religionen der *Werke* von denjenigen der *Gnade* unterscheidet und diesen Unterschied nicht bloß am Katholizismus und Protestantismus, sondern auch an indischen Strömungen aufzeigt. Ob hier ein religiöses „Urphänomen" sichtbar wird, wollen wir freilich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls läßt sich diese Typologie nicht auf das Ganze der

[1] Vgl. den Vortrag von M. Haller, Religion und Rasse, 1935, und das ausgezeichnete Handbuch von Chr. M. Schröder, Rasse und Religion, 1937. Es genügt, die Monographie von Pedersen über Israel mit der Grönbechs über die Germanen zu vergleichen, um die enge Verwandtschaft dieser beiden Kulturen zu erkennen und sich damit vor jeder Versuchung zu bewahren, die Unterschiede in Religion und Kultur mit Rasseunterschieden zu begründen.

Religion anwenden. Die primitive Religion macht den hier vorliegenden, sehr wichtigen Unterschied überhaupt nicht.

E. Sehr wichtig ist die Typologie nach dem Charakter der Gestalt; die *Vaterreligion* hebt sich von der *Mutterreligion* scharf ab. Wir haben das oben ausführlich besprochen (§§ 10, 20).

F. SÖDERBLOMS Dreiteilung der Religion in *Animismus, Dynamismus* und *Urheberreligion* (in unseren Ausdrücken also: Religion des Willens und der Gestalt, Religion der gestaltlosen Macht, Religion der halbgestalteten Macht im Hintergrund) hat den großen Vorzug, daß sie die ganze Religionsgeschichte umspannt. SÖDERBLOM selbst hat das glänzend bewiesen, indem er die Wesenszüge seiner drei Typen auch für die großen Kulturreligionen (Judentum, bzw. Christentum und Islam, indische Religionen, chinesische Religion und Deismus) nachwies (Gottesglaube).

G. Gute Typologien sind auch möglich auf Grund des Charakters der Religiosität der jeweiligen Religion. Wir nennen hier die Einteilung HEILERS in mystische und prophetische Frömmigkeit, die bei zahlreichen Forschern Zustimmung fand [1]. Die beiden klassischen Typologien dieser Art sind diejenigen HEGELS und Goethes. HEGEL unterscheidet eine objektive Stufe, auf welcher Gott Naturmacht ist, von einer subjektiven, auf welcher Gott als geistige Individualität erscheint; die dritte Stufe ist das Christentum, in dem sich Gott als absoluter Geist offenbart (HEGEL II, 185 ff.). — Man könnte freilich zweifeln, ob hier nicht die philosophische Konstruktion die phänomenologische Schau verdrängt hat. Das ist weit weniger der Fall bei Goethe. Er stellt als Urphänomen die *Ehrfurcht* auf. Diese richtet sich zunächst auf das, was über uns ist. Das ist die Religion des Heidentums, eine erste Ablösung der Furcht. In zweiter Linie richtet sich die Ehrfurcht auf das, was uns gleich ist. Das ist die philosophische Religion. Die christliche Religion aber ist die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, vor dem Schwachen, Niedrigen, sogar Widerwärtigen; es ist die Religion des Leidens und des Todes. Das ist das Letzte und Höchste, das freilich dann wieder verstanden wird als eine der drei Sonderformen

[1] Vgl. auch die Typologie HOFMANNS, der von der Idee der Erlösung ausgeht und unterscheidet: Religion der Selbsterlösung, Erlösung durch Hingabe an die Macht der Wirklichkeit, Erlösung durch eine überweltliche Macht, und: Identität; Rel. Erlebnis, 34 f.

der oberen Religion, die in der Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst besteht [1].

4. Alle diese Typologien aber (vgl. dazu fortwährend FRICK, Vergl. Rel.gesch., 10 ff.) bringen uns den Religionen *als historische Gestalten* kaum näher [2]. Sie sind Verallgemeinerungen der Ergebnisse der Religionsphänomenologie in bestimmter Form; sie sind aber nicht Phänomenologie der Religion*en*. Ich kann die Phänomenologie des Helden oder Heiligen, ich kann aber auch die Phänomenologie Gustav Adolfs oder des Heiligen Franz schreiben. Das letztere soll hier — freilich in gedrängtester Form — unsere Aufgabe sein. Die vielbelächelte Einteilung HEGELS (nicht die allgemeine, oben schon angeführte, sondern die nach historischen Typen) soll uns dabei als ein durchaus beachtenswerter und höchst notwendiger Versuch gelten. Die *historische Typologie* ist ein sehr notwendiger, wesentlicher Teil der Religionsphänomenologie.

Für diese Typologie scheiden die nicht historischen und die vorwiegend unhistorischen, d. h. die primitiven Religionen aus. Wir brauchen nicht noch einmal darzutun, daß jede Religion mehr oder weniger primitiv ist. Es gibt aber Religionen, die eine scharf umrissene historische Gestalt besitzen, die sie von andern unterscheidet. Dazu gehören die Religionen der sog. primitiven Völker nicht; auch große Teile der sog. höheren Religion scheiden hier aus, nämlich die, welche man auch in anderen Religionen findet, welche also keine eigene Gestalt besitzen.

§ 90. RELIGIONEN DER ENTFERNUNG UND DER FLUCHT.

1. Historische Gestalt hat zunächst die *Religion der Entfernung*. Sie wurde in unserem § 18 ihrem Wesen nach beschrieben. Da wurde auch schon angedeutet, daß sie ihre historische Gestalt zuvörderst in *China* erhielt, und zwar vorzüglich im *Kon-*

---

[1] Wilhelm Meisters Wanderjahre II, 1.

[2] „Jede Aufstellung ist nur vorläufig"; das Hauptproblem ist nicht der Typus, sondern das Individuum. Anna Tumarkin, Die Methoden der psychologischen Forschung, 1929, 113 ff.

fuzianismus. Diese Gestalt ist, wie das ja bei einer Religion der Entfernung nicht anders möglich ist, eine höchst unbestimmte. Es ist nicht verwunderlich, daß die Bestrebungen der sog. natürlichen Religion ihre historische Rechtfertigung gerade in China gesucht haben (SÖDERBLOM, Natürliche Theologie, 39).

Der mystische Zusammenhang der Dinge, welcher eine Form der „Teilhabe" *(participation)* ist, die wir oben kennen lernten (§ 83) [1], wird in China durchkreuzt von einer Neigung, die Macht nur in und aus der Entfernung zu betrachten. Die unmittelbare Nähe unzähliger Mächtigkeiten in jeder Lebensverrichtung, jeder Lage, jedem Zeitpunkt, steht in merkwürdigem Gegensatz zur Entfernung der Macht überhaupt. Präziseste Observanz schließt fluchtartige Indifferenz keineswegs aus. Die Observanz wird dann zu Moral und Sitte. Die Sitte ist allmächtig: „Der Meister sprach: Wer durch Tugend regiert, der ist dem Polarstern vergleichbar: Der steht unbeweglich an seinem Platze und wird deshalb von der Masse der umkreisenden Sterne geehrt." (BERTHOLET, Lesebuch, 6, 68.) Haupttugend aber ist die Kindesliebe *(hsiao)* im Sinne der Pietät; „der Meister sprach: Ist der Vater am Leben, so blicke auf seinen Willen; ist der Vater tot, so blicke auf seinen Wandel. Wer drei Jahre lang nicht von des Vaters Wegen abweicht, darf wohl *hsiao*, voller Kindesliebe genannt werden" (BERTHOLET, 6, 69). Diese Kindesliebe ist zunächst die Garantie der Mächtigkeit des der Sitte gemäß verlaufenden Lebens; sie erweitert sich aber zu einer allgemeinen Menschenliebe, die stark humanistischen Einschlag zeigt. Diese weitherzige, menschenfreundliche Moral wird nur eingeschränkt von der Klugheit und dem *li*, d. h. dem Anstand, der aber im konfuzianischen Bewußtsein mit den Riten zusammenfällt (BERTHOLET, 6, 71). Diese Riten sollen es ermöglichen, daß der Mensch sich in ruhiger Entfernung von allem Aufregenden, einer aristokratisch gefärbten Menschenliebe hingibt. „Der Meister pflegte nicht zu sprechen von ungewöhnlichen Sachen (Wundern), von Krafttaten, von Rebellionen und von Dämonen". (Buch *Lun-Yu,* nach DUYVENDAK, China tegen de Westerkim[3], 151; ebenso: LEHMANN-HAAS, Textbuch, 19.) Man hält sich an die Sitte, man gibt Göttern und Geistern das Ihrige, um sich ungestört dem Menschen widmen

---

[1] De Groot, Universismus.

zu können. „Ernstlich beflissen sein, den Menschen gegenüber alle Gerechtigkeit zu erfüllen, Dämonen und Göttern Ehrfurcht zu erweisen, aber sich *in Abstand von ihnen halten*, das mag Weisheit genannt werden" (Buch *Lun-Yu*; LEHMANN-HAAS, 19). Die Macht gilt nur in ihrer geregelten, begangenen, menschlichen Form; alles übrige bringt Unruhe, sowohl die Gewalttat als das besonders Heilige soll man meiden. „Einen Heiligen zu sehen — mir war das nicht vergönnt. Wäre es mir vergönnt, einen Edlen zu sehen, es sollte mir genug sein" (ibid., 21). „Der Meister sprach: Nicht wahr, Schen, meine ganze Lehre ist in einem befaßt. Dieser sprach: Ja. Als der Meister hinausgegangen war, fragten seine Schüler: Was bedeutet das? Meister Dseng sprach: Unseres Meisters Lehre ist Treue gegen sich selbst und Gütigkeit gegen andere: darin ist alles befaßt" (ibid.). Alles ist hier unverbindlich, ausgenommen das Herkommen und die sich aus ihm entwickelnde Tugend. Die Begegnung mit einem mächtigen Willen wird grundsätzlich vermieden. Man erkennt diesen Willen zwar an, auch die Willen der vielen Dämonen, aber man bleibt in der Entfernung, wie auch Gott in der Entfernung bleibt. Gott ist hier Macht und Wille im Hintergrund (§ 18). Seine Nähe würde Gewaltsamkeit, Aufregung, Unmenschlichkeit bedeuten. Man umgeht ihn. Er ist eben der Himmelsgott, und der Himmel ist ferne.

2. Eine zweite historische Gestalt der Religion der Entfernung ist der sich auf China berufende *Deismus* des achtzehnten Jahrhunderts. Schon im Altertum bestand dieselbe Tendenz: *magna di curant, parva neglegunt*[1]. In der westeuropäischen Kultur

[1] Cicero, De natura deorum II, 167. – In der Neuzeit wurde Edward Lord Herbert of Cherbury zum Vater des Deismus. Er veröffentlichte 1624 sein Traktat De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso. Auch die „Naturreligion" kann in ihm ihren Vater begrüßen; sie wäre allen Menschen gemeinsam, wäre ihnen „von Natur aus" mitgegeben, doch begegnet man ihr nirgends, außer im 17. und 18. Jahrhundert in Europa. Cherbury entwarf dazu die Glaubensartikel: die Existenz Gottes, die Pflicht, ihn zu verehren, der moralische und praktische Charakter des ganzen Kults, die Abscheu vor der Sünde und der Glaube an eine künftige Belohnung. Dies sollte sich später in verschiedenen Arten wiederholen, angefangen von den Worten Voltaires: „Verehre einen Gott, sei gerecht und liebe dein Vaterland", bis zur klassischen Dreiheit: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Die Überzeugung, die diese Prinzipien für allgemein und angeboren hält, hat sich als außerordentlich zäh erwiesen und bildete das Charakteristikum der Verfallsepoche des Christentums in Europa.

des achtzehnten Jahrhunderts aber bedeutet diese Tendenz eine Flucht vor Gott. Man lobt Ihn, daß er so fern und erhaben ist; denkt sich aber dabei, daß es recht gut ist, daß er nicht zu genau hinsehen kann, weil man sehr wohl ohne Ihn auskommen kann. Man sagt, Gott sei fern, weil man selber sich entfernt hat. In seiner frömmsten Form, in der *Profession de foi du Vicaire savoyard*, wo ein aufrichtiges und warmes Gefühl für die göttliche Realität herrscht, heißt es dennoch: „de mon premier retour sur moi naît dans mon coeur un sentiment de reconnaissance et de bénédiction pour l'auteur de mon espèce, et de ce sentiment mon premier hommage à la Divinité bienfaisante. J'adore la puissance suprême et je m'attendris sur ces bienfaits. Je n'ai pas besoin qu'on m'enseigne ce culte, il m'est dicté *par la nature elle-même*. N'est-ce pas *une conséquence naturelle de l'amour de soi*, d'honorer ce qui nous protège, et d'aimer ce qui nous veut du bien?“ [1]. Die große Liebe und die großen Fehler liegen im Menschen. Kehren wir zur Natur zurück! Wenn Lissabon verwüstet wird, ist das nicht der Fehler Gottes, der ein Erdbeben sandte, sondern der Menschen, die Lissabon erbauten. — In ganz anderem geistigen Klima wird die Religion des fernen Gottes als Religion der Entfernung von Gott sichtbar:

Diese „Naturreligion“ hat kein Recht auf einen Platz unter den „Religionen“, weil sie nur eine zu drei Viertel säkularisierte Form der europäischen Religion der Zeit ist. Siehe J. Huizinga, Tien Studiën, 1926, 119. – Dilthey, Ges. Schr. II. – Goethe gibt eine schöne Beschreibung der Naturreligion in Dichtung und Wahrheit, I, 4: „Die allgemeine, die natürliche Religion bedarf eigentlich keines Glaubens; denn die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, eine solche Überzeugung dringt sich einem jeden auf. ... Ganz anders verhält sichs mit der besondern Religion, die uns verkündigt, daß jenes große Wesen sich eines Einzelnen, eines Stammes, eines Volkes, einer Landschaft entschieden und vorzüglich annehme. Diese Religion ist auf den Glauben gegründet ...“ Im Land Eldorado fragen Candide und Cacambo einen Greis, welche die Religion des Landes sei. Der Alte errötet und antwortet: „Kann es denn zwei Religionen geben? Wir haben, glaube ich, die Religion aller Menschen; wir verehren Gott von morgens bis abends.“ Voltaire, Candide ou l'optimisme, ch. XVIII. – Vgl. G. van der Leeuw, Inzichten betreffende godsdienst en geschiedenis aan het eind der achttiende en het begin der negentiende eeuw (Geschiedenis, Bundel aangeboden aan W. J. Aalders), 1944: auch in G. van der Leeuw, Levensvormen, 1947, 100).

[1] J. J. Rousseau, Emile, Livre IV.

Stolz! und nichts als Stolz! der Topf
Von Eisen will mit einer silbern Zange
Gern aus der Glut gehoben sein, um selbst
Ein Topf von Silber sich zu dünken. — Pah! —
Und was es schadet, fragst du? was es schadet?
Was hilft es? dürft' ich nur hinwieder fragen,
Denn dein „Sich Gott um soviel näher fühlen"
Ist Unsinn oder Gotteslästerung. —
Allein es schadet; ja, es schadet allerdings [1].

Das *Wunder*, d. h. die direkte Gottesgegenwart, ist der Punkt, an dem diese Religion der Entfernung ihren Kampf wider die andern Religionen beginnt. Die Gottesnähe in Wunder, Sakrament, heiligem Wort, Kirche verblaßt. Gott wird zum Gott des unvergessenen, aber nicht sehr lebendigen Hintergrundes (§ 18; VAN DER LEEUW, Höchstes Wesen). Man erkennt Ihn an, weil der Mensch seiner nicht ganz entbehren kann:

„Ce sublime système à l'homme est nécessaire.
C'est le sacré lien de la société,
Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer [2].

Dem Wesensunterschied dieser Religion der Entfernung von der Religion der Liebe kommen wir am nächsten, wenn wir uns klar machen, daß aus dem Gleichnis des Verlorenen Sohnes der wesentlichste Zug, der des herbeieilenden Vaters, ausscheiden müßte, wenn das Gleichnis der erstgenannten Religion dienen sollte.

3. Die *Religion der Flucht* ist der *Atheismus.* Sie hat aber nie und nirgends eine historische Gestalt gewonnen. Es gibt zwar immer wieder einzelne Menschen, die vor Gott davonlaufen, es ist aber nicht möglich, daß sie eine Religion aus ihrer Flucht

---

[1] Lessing, Nathan der Weise I, 2.

[2] Voltaire, Epître à l'auteur du Livre des Trois Imposteurs, XCVII, Oeuvres complètes, XIII, 1785, 226. — Hier ist das Wort Honoré de Balzac's nicht zu scharf: „Le déiste est un athée sous bénéfice d'inventaire" (Ursule Mirouet). Darum nimmt Voltaire, als er den Offenbarungsreligionen den Kampf ansagt, Confucius aus: „Man muß Confucius erkennen, denn er hält sich an die Naturreligion und hat alles getan, was man ohne Offenbarung tun kann", ibid., Anmerkungen.

bilden. Denn sobald sie der einen Macht entronnen sind, laufen sie der nächsten in den Rachen. Sie können von Gott zum Teufel übergehen; aber auch der Teufel ist — phänomenologisch gesprochen, — eine Art „Gott“. Sie können von Gott zum Menschen oder zur Menschheit zurückkehren; aber damit führt sie ihre Flucht nur zu einer urprimitiven Mächtigkeit zurück. — Selbstverständlich gibt es Religionen, die sich einem bestimmten Gotteserlebnis und einer bestimmten Gottesvorstellung widersetzen. Der (ursprüngliche) Buddhismus erkennt keine Götter als Götter an (vgl. § 19). Es gibt sogar moderne Gelehrte, die ihm darum den Namen einer Religion absprechen wollen, wohl weil er nicht von dem Erlebnis eines persönlichen Gottes ausgeht. Diese Gelehrten sagen damit aber bloß, daß der Buddhismus weder Judentum noch Christentum ist; das aber wußten wir schon. — Früher hat es auch Gelehrte gegeben, die gewissen primitiven Völkern die Religion absprachen, weil sie keinen „Göttern“ dienten. Das hat man jetzt glücklicherweise aufgegeben; religionslose Völker gibt es nicht; auch am Anfang der Geschichte gibt es keine historische Gestalt des Atheismus. Die Religion ist immer und überall da. Sogar die ausgesprochen atheistischen Systeme Indiens sind trotzdem Religionen; der *Samkhya* ist Religion der Seele und ihrer Erlösung, der Jainismus erreicht ohne Götter ein Nirwana. In noch stärkerem Maße zeigt sich der religiöse Charakter des sog. Atheismus an modernen Erscheinungen, wie dem vermeintlichen Atheismus des Deismus, des Naturalismus, des Idealismus [1]. In allen diesen Fällen tritt an die Stelle der bisher gedienten Götter ein anderer Gott: die Moral, die Menschheit, die Natur, die Idee. Und ihr Wesen ist jedesmal Mächtigkeit im religiösen Sinne. Das ist auch im modernen kommunistischen Atheismus nicht anders: der Traum eines Gottesreiches und die Religion der Menschheit haben sich hier zu einem neuen religiösen Ideal verbunden, das nur gemessen an der alten Religion atheistisch ist, an sich aber mehr ein Suchen Gottes als eine Flucht vor Ihm [2].

---

[1] Auch wer „in allgemeinen Wahrheiten von Gott redet“, ist wesensmäßig Atheist, d. h. er flieht Gott: Bultmann, Glauben und Verst., 27.

[2] Das wird u. a. im modernen Satanismus deutlich, der nur verderbte Religion ist, und im Positivismus Auguste Comtes, der auf einen „Menschheitskult“ hinausläuft. – Über die Flucht vor Gott vgl. Max Picard, Die Flucht vor Gott, 1934.

Eigentlich hätten wir bei der Besprechung der historischen Gestalten der Religion den Atheismus auch aus dem Spiele lassen können. Es gibt keine Religion des Atheismus, es gibt nur den Einzelnen, der Gott flieht, — der Gläubige nennt ihn: den Tor, der in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott [1]! Daß wir trotzdem den Atheismus hier anführen, hat seinen Grund darin, daß es keine historische Religion ohne Atheismus gibt. Keine Religion ist Religion des Atheismus, jede Religion ist Atheismus. Denn jede Religion kennt das Element der Flucht vor Gott. Der Atheismus, d. h. der tiefste Zweifel, bringt in die Religion die Tiefspannung, und bewahrt sie vor der Erstarrung (TILLICH, Rel. Verwirkl., 102). Solange eine Religion lebendig ist, wird sie unter ihren Bekennern Toren habe, die in ihrem Herzen sagen: es ist kein Gott. Und diese Toren werden nicht die schlechtesten Frommen sein. Der existentielle Zweifel, verwandt mit der Schuld (§ 78), und sich zeigend in der Flucht, ist auch ein Bekenntnis zu Gott, wenngleich ein ersticktes. Es ist das Bekenntnis — die Flucht des aus dem Paradies vertriebenen Adam:

Hier ist der Sommer aus, der Winter packt mich an.
Das Schlachtschwert Gottes folgt uns auf den Fersen. Eilen wir! [2]

§ 91. RELIGION DES KAMPFES.

H. LOMMEL, Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt, 1930. - H. S. NYBERG, Die Religionen des alten Iran, 1938. [3]

1. Oben (§§ 19. 21) haben wir ausführlich über die Vielheit und Einheit der Mächte gehandelt. Das Eine bedeutet entweder den Sieg der Macht schlechthin (Monismus) oder den der Gestalt (Theismus). Die Zahl der Mächte kann aber auch auf zwei gebracht werden, die sich bekämpfen *(Dualismus)*. Die Religion ist dann der Kampf zwischen den Mächten und die Teilnahme der Menschen an diesem Kampf.

---

[1] Ps. 14, 1; 53, 2.

[2] Vondel, Adam in Ballingschap, V, 1708 f.
Hier heeft de zomer uit, de winter klamptme aen boort.
Godts slaghzwaert volght ons op de hielen. Spoen we voort.

[3] Es kann hier und bei den nächsten Kapiteln natürlich keine Bibliographie der einzelnen Religionen gegeben werden. Nur die in typologischer Hinsicht wertvollsten Arbeiten sind angeführt.

Dualismus findet sich vielerorten, und wir sahen, wie im Kult des alten Ägypten der Mensch die Partei des Gottes wider seinen Feind ergreift (§ 53). Die Ägypter besaßen sogar eine wahre Leidenschaft des Dualismus und teilten alles, Himmel, Erde, Reich, Provinzen, Tempel usw. Sie sahen die Welt als grundsätzlich geteilt an. Die repräsentativen Götter der beiden Welthälften sind gewöhnlich Horus und Seth.

Die historische Gestalt des Dualismus aber zeigt sich in der *persischen Religion* des *Zarathustra* [1]. Hier hat die Schau eines großen Stifters und Reformators aus dem Naturdualismus einen solchen des Handelns gemacht: das ganze Leben der Welt wie der Menschen ist ein unausgesetzter Kampf.

Der zarathustrische Dualismus bezieht sich nicht, wie der griechische, auf den Gegensatz von Geist und Körper, — obwohl er diesen Unterschied kennt — sondern auf den tiefer greifenden von gut und böse. Dem „klugen Geist" steht ein „böser Geist" gegenüber, dem „guten Denken" ein „schlechtes Denken", dem „Wahrsein" die „Lüge" usw. (Lommel, 111). Der Gegensatz Zarathustras und der frommen Menschheit ist der Unmensch, der Haustiere der Wolf, des Wassers die Dürre, der Pflanzen der Mißwachs usw. (Lommel, 120). Die ganze Welt wird vom religiösen Kampferlebnis aus in Gegensatzpaaren gefaßt. „Besiegen soll in diesem Haus der Gehorsam den Ungehorsam, der Friede den Unfrieden, die Freigebigkeit die Kargheit, die Fügsamkeit (Ergebenheit) die Auflehnung (Überhebung), das wahrgesprochene Wort das falschgesprochene Wort, die Wahrheit die Lüge" (Yasna 60, 5, Lommel, 86).

2. Persern wie Nordleuten „ist das Leben ein Kampf. Der Perser hat aber den lichten Glauben des Arbeiters, daß die Anstrengung nützen werde. Der Nordmann träumt, daß alles zugrunde gehen wird" [2]. Der Perser kennt den positiven Kampf,

---

[1] Nyberg hat dargelegt, daß die Religion Zarathustras aus mehreren iranischen Religionen zusammengesetzt ist: der Religion des Mithra, der Magier, der Achaemeniden und der des Propheten. Der Zoroastrismus sei ein Synkretismus der Prophetenreligion Zarathustras, der Ahura Mazda dient, der des Mithra und von Resten der alten turischen Religion. Die Religion der Achaemeniden, in der Hauptsache königlich und politisch, hat nichts von dem prophetischen Geist der Gatha (Nyberg, 263, 372 f.).

[2] Olrik, Geistesleben, 25.

der Arbeit heißt [1]. Der iranische Dualismus ist nicht wie der griechische oder gnostische Dualismus ein Zusammenprall, sondern ein Kampf, er hat positiven Charakter. Der Manichäismus hat keine Gottesstadt erbaut; dazu bedurfte es eines Zarathustras oder eines Augustin, die beide die Gabe der Vision vom Reiche Gottes besaßen. So vollzog sich die Wandlung, die Zarathustra zum Propheten werden ließ; ein „Gott im Hintergrund" erschien ihm als aktiver Gott; bei ihm weicht die Ekstase der Magier der Vision eines kämpfenden Herrn, der auch den Kampf des *chšatra* fordert, der Offensive Gottes mit Hilfe der Menschen, die guten Willens sind [2]. Diese Auffassungen von Gott, Welt und Mensch haben nicht nur äußerst wichtige Folgen für die geschichtliche Entwicklung des Christentums gehabt, sie machen auch die Religion Zarathustras zu einer der charakteristischsten historischen Religionen, die zusammen mit dem Islam, der hebräischen Religion und dem Christentum die Gruppe der Prophetenreligionen bildet, bei denen die Religiosität durch den Glauben ersetzt wird (NYBERG, 102, 105). Für den positiven Kampf ist Zarathustra vorbildlich: „er ist als der Herr zu wählen, auch als der Meister von Gesetzes *(asha)* wegen, der die Werke guter Gesinnung (des *Vohu mano*) in (diesem) Leben für Mazda bereitet und für Ahura das (künftige) Reich", (BERTHOLET, Lesebuch, 1, 7). Die heilige Arbeit des Getreidebaus ist die praktische Form, in welcher sich der Kampf vollzieht: „Wer Getreide anbaut, der baut das Gesetz an, der fördert förderlichst die Religion der Mazdaanbeter, der stärkt diese Religion der Mazdaanbeter um hundert Stützen, um tausend Anhalte, um zehntausend Ge-

[1] Von hier aus eröffnet sich eine Perspektive auf die Beziehungen zwischen Religion und Arbeit. Nach dem Alten Testament ist die Arbeit eine Plage; erst mit Luther hat sie mitten in der modernen Welt die religiöse Bedeutung wiedergewonnen, die sie in den primitiven Kulturen besaß. Luther stellt sie ihr an die Seite als einen Akt des Gehorsams und der Dankbarkeit. Dieser Charakter mußte jedoch mit dem Beginn des Industriezeitalters verloren gehen. Man kann wohl sagen, daß dieses aktuelle religiöse Problem niemals gelöst werden kann, bevor nicht die Arbeit ihre religiöse Bedeutung wiedererlangt hat, bevor nicht Gott in die Fabrik eingegangen ist.

[2] Vgl. H. Lommel, Die alten Arier, 1935, 71. NYBERG, 327, gibt eine Synthese der Geschichte Zarathustras und seiner Religion. Das Datum der zarathustrischen Reformation ist völlig unbekannt, ein besonders merkwürdiger Einzelfall in der Religionsgeschichte. Alles, was sich feststellen läßt, ist das Datum des mazdayasnischen Kalenders: 485 v. Chr. Man schließt daraus, daß Zarathustra vor diesem Jahre gelebt hat (Ibid., 45).

betsstücke. Wenn es Getreide gibt, so schwitzen die Devs (vor Angst); wenn es Körner gibt, so machen sich die Devs naß; wenn es Mehl gibt, so heulen die Devs; wenn es Teig gibt, so farzen die Devs" (BERTHOLET, 1, 37). Die persische Religion unterscheidet nicht „geistige" von dieser „körperlichen" Arbeit; im Gegenteil: alle Arbeit, deren Grundlage der Ackerbau ist, ist Arbeit im Dienste des Herrn; auch die Tugend ist Arbeit, Kampf.

Dieser Kampf hebt schon vor der Geburt an. Die Zweiheit liegt im Urgrund der Dinge. Die *daena* (geistige Urwesen) der Menschen wählen zwischen Gut und Böse, genau wie die beiden großen Geister in einer Urwahl das Los der Welt bestimmten. Das Reich Gottes heißt „das was man wählen soll", *varya*, und das Wort für Glaube bedeutet nicht Überzeugung o. ä., sondern „Parteinahme, Willensentschluß" (LOMMEL, 156 ff.). Religion ist Streiten.

Seine Grenze hat dieser Kampf nicht an der Tatsache, daß Ahura Mazda der Herr ist, der Schöpfer, dessen Macht wesenhaft und endgültig siegt. Der Theismus, sogar der Monotheismus des Parsismus schließt den Kampf nicht aus. Denn der Geist des Herrn ist eben der gute Geist, der Kämpfer wider den bösen Geist. Seine Grenze hat aber der Kampf am Monismus des sog. *Zervanismus*, der Lehre von der unendlichen Zeit, einem Element der Auflösung in der Religion Zarathustras. Denn daß Ahura Mazda und Ahriman beide aus *Zervan Akarana*, dem Zeitganzen, hervorgekommen sein sollen, nimmt dem Kampf den Stachel und legt die Kampfesmoral lahm (LOMMEL, 24 f.; NYBERG. 388).

3. Als historische Gestalt der Kampfesreligion kann der aus dem Zarathustrismus hervorgegangene *Manichäismus* kaum gelten. Hier wird die Welt grundsätzlich verloren gegeben, nur die einzelne Seele ist Gegenstand der Arbeit, die zur Askese umgedeutet ist. Der Dualismus bezieht sich auf den Gegensatz von Geist und Materie. Damit scheint aber auch dem Kampf als dem Wesen der Religion der Boden entzogen; die Religion des Kampfes fällt in den allgemeinen Dualismus zurück, den wir vor allem aus dem griechischen Orphismus und den Religionen der Gnosis kennen. Gott ist nicht länger der Gott der Welt, der Kampf hat seinen Ort verloren [1].

---

[1] Über die historischen Beziehungen zwischen Manichäismus und Islam siehe E. Peterson, Ein manichäischer Bücherfund in Ägypten (Hochland 31, 1933–34), 410.

§ 92. RELIGION DER RUHE.

Von der *Religion der Ruhe* haben wir immer schon gesprochen. Eine historische Gestalt hat sie nicht. Aber sie muß hier erwähnt werden, weil sie, wie der Atheismus, wie die gleich zu besprechende Religion der Unruhe, in allen historischen Religionen ein wichtiges Element ist. Sie ist nichts anderes als die Mystik (§ 75).

Der Mensch, der das *fascinans* der Macht zu stark empfunden hat, um sich von ihr zu entfernen oder vor ihr zu fliehen, der aber andererseits den Kampf scheut oder wenigstens den Kampf nicht als sein eigentliches Lebenselement betrachten kann, sehnt sich nach Ruhe, einer Ruhe, die im göttlichen Wesen, in ihm selbst und zwischen Gott und Mensch, wie unter den Menschen herrschen soll. Stellt er diese Ruhe als wesenhaft erreichbar oder gar erreicht vor, so hat er eine Religion der Ruhe. — Er hat aber daneben immer auch noch andere Religion; die Religion der Ruhe ist höchstens ein Hauptkomponent. Nicht nur die Kampfes- und Willensreligionen arbeiten der Ruhe entgegen, sondern auch die Religionen der Unendlichkeit geben ihr nicht ganz nach. Denn erstens höbe eine vollkommene Religion der Ruhe sich selber als historische Gestalt auf, ohne Bewegung gibt es keine Religion; zweitens aber läßt sich die Ruhe nicht ohne Kampf, ja nicht ohne harten Kampf erreichen. Die Ruhe ist also das Ziel der Sehnsucht; sie kann aber eine Religion ganz und gar beherrschen; dann entstehen die monistischen und pantheistischen Systeme; sie kann auch in die Bewegung einer Religion aufgenommen werden, entweder als letztes Ziel des Menschen, oder als letzte Bewegung, letzte Tat Gottes (eschatologisch). Beispiel des zweiten Falles wäre der Ausspruch des Paulus: „Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn sich dem, der ihm alles unterworfen hat, dienstbar machen, damit Gott alles sei in allem“[1]. Das ist Ruhe, aber weder Pantheismus noch Monismus; es ist die Sehnsucht der Einheit in Gott, die Liebe heißt, und letzten Endes von Gott geschenkt wird. — Beispiel des ersten Falles wäre der schöne Ausspruch Hölderlins: „Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit

[1] 1. Kor. 15, 28.

und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern, und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles"[1]. Hier ist, freilich auch als Sehnsucht, als Fernsicht, die Einigung gesetzt, die der Entfremdung folgen *muß*.

§ 93. RELIGION DER UNRUHE.

Auch die *Religion der Unruhe (Theismus)* muß hier ihre besondere Stelle einnehmen, weil sie ein Element jeder historischen Religion ist, ohne jedoch je eine eigene Gestalt zu erhalten. Sie ist weder Kampf noch Ruhe; sie wird nicht beherrscht vom Ethos des Streites noch von der Sehnsucht nach Frieden. Sie ist die Religion eines Gottes, der nicht ruht, der weder schläft noch schlummert[2], und der die Seinigen nicht in Ruhe läßt. Das schließt weder Kampf noch Ruhe aus. Der Kampf ist eine Form der Unruhe; die Ruhe ist ihr Pol und ihre Sehnsucht. Die Unruhe aber bleibt hier das wesentliche Element des Menschen. Die Stellung des Kampfes ist zu eindeutig bestimmt. Es kann sein, daß sein Gott ihn zum Kampf aufruft; es kann aber auch eine andere Unruhe sein, in die er ihn stürzt, denn er könnte vielleicht ein so guter Kämpfer sein, daß er im Kampf seine Ruhe fände. Und das darf er nicht. Die Ruhe aber winkt am Endziel (nach dem berühmten *cor nostrum inquietum donec requiescat in te*), aber jede Vorwegnahme dieses Ziels erscheint als Sünde.

Denn Gott ist *Wille*, der nie ruht, und der sich auf das Leben des Menschen richtet. Am schönsten finden wir das im Alten Testament, wo Gott plagt und tröstet, verläßt und sucht, straft und sich erbarmt, zürnt und liebt, aber nie auch nur einen Augenblick ruht.

Gott, du hast uns verworfen, hast uns zersprengt;
du zürntest — stelle uns wieder her!
Du hast die Erde erschüttert, hast sie gespalten;
heile ihre Brüche, denn sie wankt!
Du ließest dein Volk Schweres erleben,
tränktest uns mit Taumelwein.
Du gabst denen, die dich fürchten, ein Panier,
um sich vor dem Bogen zu flüchten.
Damit deine Geliebten errettet werden,
so hilf nun mit deiner Rechten und erhöre uns!

---

[1] Hyperion. [2] Ps. 121, 4.

Hast nicht du, o Gott, uns verworfen
und ziehst nicht aus, o Gott, mit unseren Heeren?
Schaffe uns Hilfe gegen den Feind, denn eitel ist Menschenhilfe!
Mit Gott werden wir Heldentaten verrichten,
und er wird unsere Feinde niedertreten [1].

Der Gott Israels ist ein Gott, der sein Volk begleitet, ein Gott *melekh,* der die Seinen führt und sie auch verlassen kann, der sie aufsucht, der sie fortführt und sie nicht einen Augenblick in Ruhe läßt. Er wird durch die Lade „dargestellt", deren Bewegung die seine ist. „Wenn die Lade zog, so sprach Moses: Herr, stehe auf! — und wenn die Lade im Lager ankam, sprach er: Lasse dich nieder, Herr!" [2] — Jahwe ist das *numen* des Volksstammes; seine Gegenwart ist in seiner Bewegung und seine Macht über die Natur ist in seiner Macht über die Geschichte [3]. Ein Jahwe setzt sich an keinem Orte fest, wie die *baalim;* er ist immer unterwegs. Auch dürfen die Tragstangen der Lade nicht aus den Ringen genommen werden. Die Natur Jahwes kommt am vollständigsten in diesem schönen Wort zum Ausdruck: „Ich habe euch getragen auf Adlersflügeln und habe euch zu mir gebracht"; sein Ruhm ist es, sein Volk aus Ägypten herausgeholt und es mitten durch die Wüste hindurch geführt zu haben [4].

Aber die Religion der Unruhe ist nicht auf die historische Gestalt Israels beschränkt. Nicht nur in den verwandten Religionen des Islams und des Christentums tritt sie auf, sondern in allen Religionen, denen immer, wie stark das Element der Ruhe auch sein mag, Gott trotzdem auch eine Beunruhigung ist. Die Macht ist immer zunächst die Gewalt, die den Menschen verhindert, das Leben hinzunehmen und sich gütlich zu tun (vgl. JASPERS, Psych. der Weltansch., 339). Was im Psalm seinen schärfsten Ausdruck findet:

---

[1] Ps. 60, 3—7, 12—14 (Kautzsch).

[2] Num. 10, 35 f. (vgl. § 65, 2),

[3] Buber, Königtum Gottes, 73 ff. Vgl. W. B. Kristensen, De ark van Jahwe (Med. K. Ned. Akad. v. Wetensch. 76, B, 5, 1933, 14 f.). Vgl. auch M. Buber, Reden über das Judentum, 1923, XVIII: „Alle Menschen kommen Gott irgendwo, in irgendeiner Einsamkeit ihres Schmerzes oder ihres Gedankens nah; es gibt keinen unverwundbaren Heiden. Aber der Jude wagt es, weltverhaftet, welteingebannt zu Gott in der Unmittelbarkeit des Ich und Du zu stehn – eben als Jude."

[4] Exod. 25, 15; 19, 4; vgl. Buber, Königtum Gottes, 77 f.

Wohin soll ich gehn vor deinem Geist
 und wohin fliehn vor deinem Angesicht?
Stiege ich zum Himmel empor, du bist dort,
 und machte ich die Unterwelt zu meinem Lager, du bist da!
Nähme ich Flügel der Morgenröte,
 ließe ich mich nieder am äußersten Ende des Meers,
auch da würde deine Hand mich führen,
 und deine Rechte mich erfassen.
Und spräche ich: „Eitel Finsternis möge mich bedecken,
 und zu Nacht werde das Licht um mich her“:
so würde auch die Finsternis für dich nicht finster sein,
 und die Nacht leuchten wie der Tag [1], —

das finden wir mehr oder weniger in allen Religionen wieder, von den primitivsten, wo die Gottesfurcht herrscht, bis zu den mystischsten, wo die Gottesliebe den Frommen verzehrt. Freilich fehlt da der Grund, der in der Religion Israels das bewegte Drama von Gott und Mensch trägt:

Denn du hast mein Innerstes geschaffen, wobst mich im Mutterleibe [2],

und der das Wesen des Judentums als einer historischen Religion ausmacht. Dort und im Christentum ist der schaffende Wille Gottes die Ursache der Unruhe. Der Gott, der niederfährt, um den Turm Babels zu zerstören, fährt ein zweites Mal herab, um die Menschheit zu erlösen; in Zorn oder in Barmherzigkeit, läßt er die Menschheit nie in Ruhe. Seine schöpferische Liebe verfolgt ihn, wo er geht.

§ 94. DYNAMIK DER RELIGIONEN. SYNKRETISMUS. MISSION.

O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, 1934. – H. Kraemer, The christian message in a non-christian world, 1938. – H. Frick, Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut. – H. Ljungberg, Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit, 1940. – R. Pettazoni, Sincretismo e conversione nella storia delle religioni (Bull. du com. int. des sciences hist., 1933).

1. Oben (§ 19) lernten wir den *Synkretismus* [3] kennen als den

[1] Ps. 139. 7 ff. (Kautzsch). [2] 13.
[3] Das Wort „Synkretismus“ ist durch einen Zufall entstanden; Plutarch hat es erfunden anläßlich einer Affaire mit Kreta: *συγ-κρητισμός*.

Prozeß, der vom Polydämonismus zum Polytheismus führt. Hier müssen wir sein Wesen noch etwas tiefer fassen, und zwar als eine Form der *Dynamik der Religionen.* Wenn wir nämlich das Wesen der jetzt zu besprechenden sogenannten „großen Religionen" erschauen wollen, ist es notwendig, daß wir sie nicht nur in ihrem Status betrachten, sondern auch auf ihre Dynamik achten. Eine historische Religion ist eine Gestalt, ein Organismus. Aber ihre Züge sind keine festen, starren; sie sind in fortwährender Bewegung; sie sind nicht gemacht, sondern gewachsen, und sie wachsen immer weiter. „Jede Religion hat ihre Vorgeschichte, ist gewissermaßen ein „Synkretismus". Dann kommt die Zeit, wo sie aus einer Summe ein Ganzes wird, eigenem Gesetze gehorcht" (WACH, Rel.wiss., 86).

Verschiedene Einflüsse lassen sich unterscheiden, die bei der Bildung der Synkretismen mitwirken; so u. a. Kolonisierung, Verbannung, Wanderung, *Synoikismos,* Faktoren politischer Prägung (PETTAZONI, 27). Andere Einflüsse sind geographischer oder wirtschaftlicher Natur[1].

Die ägyptische oder die griechische Religion sind aus einer großen Anzahl Lokalreligionen hervorgegangen. Im alten Ägypten hat dieser Prozeß des Zusammenwachsens schon sehr früh eingesetzt und ist sehr bewußt betrieben worden[2]. Die Priesterschaft einer Residenz beeiferte sich, die jeweiligen lokalen Kulte zu vereinigen und das gegenseitige Verhältnis der Götter

Später leitete Erasmus es von συγ-κεράννυμι ab, und wandte man es auf die irenischen Bestrebungen des 16. und 17. Jahrhunderts an. Heute hat sich der Ausdruck noch erweitert und bezeichnet jede Annäherung und jede Vermischung von verschiedenen Religionen (PETTAZONI, 24).

[1] Alexander der Große war der Hauptverbreiter des Synkretismus; aus politischen Gründen glich er, soviel er nur konnte, griechische und barbarische Kultur einander an und gab damit selbst das Beispiel eines orientalischen Lebens (Plutarch, Alexander, 63). – Augustus dagegen übernahm von fremden Kulten nur das, was seine Vorfahren vor ihm angenommen hatten, wie die Religion von Eleusis. Auf einer Reise durch Ägypten unterläßt er es, dem Apis seine Ehrerbietung zu bezeigen und lobt seinen Neffen Gaius, weil er in Jerusalem nicht Halt gemacht hatte, um dort zu beten; F. Altheim, Römische Religionsgesch. III, 1933, 42.

[2] Vgl. H. Kees, Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde 64, 1929, 99 f. Sethe, Urgesch., § 25. – H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus, Ztschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk. 75, 1939, 40 ff.

klarzustellen. In Griechenland ward diese *Theogonie* von den Dichtern betrieben. Aber in der Blütezeit der ägyptischen bzw. griechischen Kultur gab es noch immer z. B. eine Osirisreligion und eine Rē- oder Ptah-Religion, eine Apolloreligion und eine Zeus- oder Dionysosreligion, die ihre Selbständigkeit einander gegenüber behaupteten und deren Einfügung in das große Ganze theoretisch oder dichterisch blieb [1]. (CHANT., I, 75). — Je nachdem die „Welt" kleiner wird, kommen mehrere Religionen zusammen. Das sprechendste Beispiel ist der Synkretismus des hellenistischen Zeitalters, das die Religionen der ganzen Oikumene an sich zieht und, entweder in magischen Verrichtungen, oder in Mysterien, oder in philosophischer Spekulation durcheinanderwirft und vereinigt. Am Ende der Kaiserzeit kann man sagen, daß es unendlich viele Religionen gibt, indem jedermann seine Privatfrömmigkeit hat, und mancher sogar mehrere aufeinmal; man kann aber auch sagen, daß es nur eine einzige Religion mehr gibt, indem sich alle Elemente verschiedensten Ursprungs zu einer einzigen astrologisch-pantheistisch gefärbten Frömmigkeit vereinigt haben, der der Name Zeus mehr ein Sammelpunkt als eine Unterscheidung bedeutet. Hier findet man Beispiele für den Synkretismus in allen Schattierungen. Septimius Severus war Afrikaner; seine Frau, Julia Domna, hatte den Hohenpriester des Baal von Emesa zum Vater. Der Enkel ihrer Schwester war Elagabal oder Heliogabalus. Er ließ den heiligen Stein von Emesa nach Rom bringen, um dort einen *hieros gamos* zwischen dem in dem Stein wohnenden Baal und der Göttin Tamit von Karthago auszurichten. Er selbst heiratete indessen die Vestalin Aquilia Severa, deren Name von der Geschichte erfunden zu sein scheint, um den Synkretismus ins Lächerliche zu ziehen [2]. Dieser Synkretismus hat vor der christlichen Religion nicht Halt gemacht, weder früher noch heute. Manchmal waren gewisse Serapisdiener Christen, und christliche Bischöfe dienten dem Serapis. Kaiser Hadrian versichert uns das, und er zögert nicht, daraus den Schluß zu ziehen: In Ägypten gibt es keinen jüdischen Synagogenvorsteher, keinen Samariter, keinen

[1] Ein „Pantheon" ist gewissermaßen immer Theorie oder Dichtung, s. § 19; die babylonischen Götter wurden als die Glieder des Körpers Nimurtas betrachtet. Vgl. G. Furlani, ACTES DU V. CONGRÈS, 154.

[2] Lietzmann, Gesch. der alten Kirche II, 22. – Über den Synkretismus der hellenistischen Mysterien vgl. Guthrie, Orpheus, 251.

christlichen Presbyter, der nicht zugleich Astrologe, Wahrsager und Quacksalber wäre. Wenn der Patriarch selber nach Ägypten käme, würden ihn die einen zwingen, den Serapis anzubeten, die andern den Christus. Der eine Gott, den sie haben, ist überhaupt keiner. Ihn verehren die Christen, ihn die Juden, ihn alle anderen Völker"[1]. Dieser grenzenlose Synkretismus zeigt sich aber auch zu anderen Zeiten und bei unterschiedlichen Völkern, besonders in Indien. Die Bhakti genannte Hindureligion und der Islam haben sich bisweilen auf eine wahrhaft seltsame Weise vermischt. So nennt eine Abendhymne des Sarojini Naidu hintereinander ohne Unterbrechung: „die Kinder des Islam, die Anbeter des Sohnes der Jungfrau, die Parsis und die Kinder Brahmans" und ruft sie auf mit den Lieblingsrufen ihrer Religion: Allah ho Akbar! Ave Maria! Ahura Mazda! Naray-Yana! (SOEDERBLOM, The living God, 139)[2].

Dennoch bleibt jede wahre Religion, mögen die Quellen, die den Fluß speisen, noch so zahlreich sein, eine Einheit und hat ihren eigenen Charakter. Natürlich trifft dies nicht auf künstlich und willkürlich geschaffene Religionen wie die Elagabals zu. Aber es gilt sogar für Religionen, die dem Anschein nach nur ein Konglomerat verschiedener Elemente bilden. So hat die römische Religion, solange sie bestand, nur fremde Elemente aufgesaugt. Nichtsdestoweniger hat sie nie ihren eigenen Charakter verloren, und als sie, im Untergehen, in Symmachus einen letzten Verteidiger findet, um die Reste vor dem Ansturm des siegreichen Christentums zu retten, zeigt sie sich wie immer ganz römisch, d. h. bestimmt und geschicklich, das richtige Gleich-

[1] Nach Leisegang, Gnosis 281. Vgl. Gerh. Rosenkranz, Die älteste Christenheit in China, 1938, 19, 39, über den nestorianischen Synkretismus. – Glasenapp, Buddhismus. 236 f., erwähnt ein schönes Beispiel von christlichem Synkretismus in Annam: Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus und Evangelium sind alle Ausstrahlungen des höchsten Gottes. Über dem Hochaltar, der Bilder von Buddha, Confucius, Christus und Laotse trägt, hängt eine riesige Weltkugel mit einem Auge, dem Symbol des höchsten Gottes.

[2] Vgl. Gandhi: „Ich glaube an die Veden, die Upanischaden, die Puranas und all das, was unter dem Namen heilige Bücher der Hindus begriffen ist. Aber ich halte dafür, daß wie die Veden auch die Bibel, der Koran und der Zend Avesta göttlich inspiriert sind" (KARRER, 25). In den von Gandhi veranstalteten religiösen Versammlungen folgte eine Hinduhymne auf eine anglikanische Hymne. Cave, Hinduism or christianity?, 162.

gewicht zu finden — beides trifft nur da zusammen, wo dieses Gleichgewicht *pax romana* heißt [1].

Jede historische Religion ist nicht eine, sondern mehrere; natürlich nicht in der Weise, daß sie die Summe verschiedener Gestalten wäre, sondern in der Weise, daß verschiedene Gestalten in ihre Gestalt hinein-, und zu dieser Gestalt zusammengewachsen sind. Das gilt nun von den großen, sog. Weltreligionen in ganz besonderem Maße. Christentum und Islam, um uns auf diese beide zu beschränken, sind, unter dynamischem Gesichtspunkt, Synkretismen; im Christentum finden wir neben dem Erbe Israels dasjenige Griechenlands und auch noch eine kleine Hinterlassenschaft Persiens, und die Narben des Zusammenwuchses, insbesondere von griechischem und israelitischem Geist, haben sich noch immer nicht ganz geschlossen. Im Islam begegneten sich Christentum, Judentum und primitive Religion und wuchsen zusammen zu einer einzigartigen, neuen Gestalt [2].

In der Neuzeit gibt es dann auch eine Parallele zu dem grenzenlosen Synkretismus der römischen Kaiserzeit, und zwar in den mancherlei halb oder ganz okkulten Strömungen, die unter dem Namen *Theosophie, Anthroposophie, christliche Wissenschaft* oder (Neu-) *Sufismus* auftreten. Diese Gestalten huldigen dem Synkretismus zum Teil grundsätzlich, aus der Überzeugung heraus, daß alle Religionen im Grunde nur eine sind in verschiedenem Gewande; alle aber sind sie Gemische aus Religionen und geistigen Strömungen von überall her, orientalisch, christlich, modern-idealistisch, naturwissenschaftlich usw. Diese Gemische machen naturgemäß oft einen recht sonderbaren und . . . gemischten Ein-

[1] Altheim, Röm. Religionsgeschichte III, 14.

[2] Eine Religion ohne Synkretismus (und folglich ohne Mission!) ist *Shin-to*, die japanische Staatsreligion. Die Religion ist hier ganz in Nationalismus aufgegangen (vgl. § 37); s. R. Pettazoni, Die Nationalreligion Japans und die Religionspolitik des japanischen Staates (Orient und Occident, 1932, 5). – Das Christentum dagegen ist bestimmt nicht frei von Synkretismus. „Und was unser reines Christentum betrifft – wer von uns lebte oder lebt es? Etwa Augustinus, der neuplatonische Christ? Thomas, der aristotelische? Oder wir, die wir von germanisch-römischem Recht, griechischen Bildungsidealen, amerikanischer Nützlichkeitsmoral und vielleicht schon, wenigstens durch Furcht, vom russischen Kollektivmenschen beeinflußt sind?“ (Karrer, 29). Man kann sogar sagen, daß die Geschichte des Christentums sich kurz zusammenfassen läßt als eine gewaltige Anstrengung, sich von fremden Elementen freizumachen oder sie zu assimilieren.

druck, der aber ihre Anhänger nicht beunruhigt. Aber auch das, was der „moderne" Mensch glaubt, ist in Wirklichkeit Synkretismus, ein Gemisch von Philosophien, die man zur Religion erhoben hat, und verweltlichter Religion. Nietzsche hat recht, wenn er sagt, selbst die einzige Form des Glaubens, die Tausende neuzeitlicher Menschen sich bewahrt hätten, der Glaube an die Wissenschaft, sei nichts als eine Legierung von Christentum und Platonismus, d. h. die Überzeugung, „daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist". Wenn er mit diesem Gott Schluß macht, der „unsre längste Lüge" ist, so ist Nietzsche selbst nur ein Synkretist, denn er verbindet mit der Flucht vor dem Göttlichen einen mystischen Glauben an den Übermenschen. So vermengt, was Spranger „Weltfrömmigkeit" nennt, ein unbewußtes Christentum mit den religiösen Gedanken Goethes und Hölderlins[1]. Im Grunde untersteht die „europäische" Religiosität dem Einfluß zahlreicher divergenter Religionen, die von Bruno, Shaftesbury, Spinoza, Rousseau, Schleiermacher, Goethe, Hegel, Shelley, Wordsworth, Carlyle und vielen anderen, das alles, oft ohne Wissen der Bekenner dieses modernen, verschwommenen Glaubens, auf dem Boden eines verallgemeinerten Christentums[2].

2. Hier ist der Ort, die nähere Bestimmung eines Begriffes zu geben, dem wir schon wiederholt begegnet sind, nämlich des Begriffes der *Verschiebung*. „Verschiebung" ist die in der Dynamik der Religionen stattfindende Änderung der Bedeutung einer Erscheinung, während ihre Form dieselbe bleibt. Das heilige Wort, der Mythus von Bethel, dem „Haus Gottes" [3], wird aus einem fetischistischen Erlebnis zu demjenigen einer Theophanie, dann zur Verkündigung der Gottesnähe, und endlich zum erbaulichen Trost „verschoben". — Die Tötung des Stieres, die, im vorzarathustrischen Parsismus, als eine preiswürdige Lockerung des Lebens galt (Mithra tötet den Stier nicht aus Bosheit, sondern

---

[1] Ed. Spranger, Weltfrömmigkeit, 1941.

[2] Dilthey, Ges. Schr. II, 339, 343. – Andererseits basiert das Christentum oft unbewußt auf der volkstümlichen Religion, die Andrae (Die letzten Dinge, 67) Bauernreligion nennt: „Alle gute und alle vollkommene Gabe kommt — von unten, von den dunklen Mächten, die aus der Tiefe der Erde Wachstum, Glück und Gedeihen senden. Das ist der große Glaubenssatz der Bauernreligion."

[3] Gen. 28.

um das Leben gleichsam flüssig zu machen), wird im Zarathustrismus „verschoben“ und verteufelt zum ersten Vernichtungsakt Ahrimans (LOMMEL, 183). — Gebete des Weihrauchopfers im christlichen Kult werden zu Epiklesen des eucharistischen Herrn (LIETZMANN, Messe und Herrenmahl; — s. für liturgische Verschiebungen: WILL, II, 112 ff.).

„Verschiebungen“ treten zu allen Zeiten auf, vorzüglich aber in *Reformationen* (§ 95) und in der *Mission.* Der alte Religionsbesitz wird in der Regel nur zu geringem Teile abgeschafft, in der Hauptsache beibehalten, aber mit veränderter Bedeutung. Fast alle protestantischen religiösen Gemeinschaften behielten das Sakrament des Abendmahls bei, aber „verschoben“, mit veränderter Bedeutung, — nachdem die römische Kirche es auch schon einmal von der alten Kirche übernommen und verschoben hatte. — Der israelitische Prophetismus übernahm das Beduinengesetz des Dekalogs und interpretierte es religiös-ethisch, — seitdem hat man nicht aufgehört die Zehn Gebote immer wieder aufs neue zu verschieben, vom E v a n g e l i u m bis auf L u t h e r. — Manchmal geht bei einer Verschiebung der eigentliche Charakter eines Phänomens ganz und gar verloren, wie im obigen Beispiel der Weihrauchgebete. Ebensooft aber hat man den Eindruck, daß das Wesen des Phänomens im Grunde beibehalten bleibt, auch wenn seine Deutung sich geändert hat, wie im Beispiel vom Gesetz.

3. Die Dynamik der Religionen zeigt sich als *Mission.* Es kann diese eine völlig unbewußte sein, eine Einwirkung der Religionen aufeinander, die mit örtlicher Nähe, kulturellem Austausch usw. gegeben ist. Wir nennen sie Mission, weil sie eine Folge des Redens, des Zeugens ist (§ 58) und allerhand Verschiebungen im Leben sowohl der beeinflussenden als der beeinflußten Religion im Gefolge hat. FRICK hat von dieser Einwirkung der Religionen aufeinander eine einleuchtende Schilderung gegeben (Vgl. Rel.wiss., 53 ff.). Es gibt *Assimilation* der Religionen aneinander, *Substitution* eines religiösen Gutes mit mehr oder weniger verändertem Sinn (Verschiebung); es gibt aber auch *Isolation* solcher Elemente, die gleichsam unschädlich gemacht werden sollen. Der Katholizismus assimilierte z. B. die Mystik, er substituierte die Volksreligion, isolierte die Askese im Mönchswesen (55). — Diese Art der Mission eignet jeder lebendigen Religion.

Einen andern Charakter erhält die Mission, sobald sie als wesentliche Wirksamkeit der Gemeinschaft verstanden wird. Aus der Beeinflussung wird dann eine bewußte Propaganda der Lehre, des Kults und überhaupt der Eigenheit einer Religion. In diesem Sinne hat das Judentum Proselyten gemacht, scheiterte aber an der In-eins-setzung der gegebenen mit der Heilsgemeinschaft (§§ 32 ff.). Überhaupt setzt bewußte Mission den Bruch dieser Gleichsetzung voraus. Dadurch erwachsen ihr allerlei Schwierigkeiten, denn sie löst die natürlichen Bande auf. Wenn z. B. die christliche Mission die Zivilisationen des fernen Ostens durchdringt, so findet sie dort Menschen vor, die nicht nur einer ganz anderen Kultur angehören, sondern die auch eine völlig andere Mentalität haben: der Orientale führt, wie er es selbst charakterisiert, ein Leben im Einklang mit der Natur, während das Eigentümliche der westlichen Zivilisationen darin besteht, die Natur beherrschen zu wollen [1]. Insbesondere ist die religiöse Kultur des Ostens — das betrifft nicht nur die Zivilisationen des äußersten Ostens — durchaus nicht kämpferisch; gewöhnlich zieht sie den Synkretismus einem religiösen Angriff vor. „Der prophetische Eifer des Zarathustra, der revolutionäre Enthusiasmus Achnatons und die Systematisierung Hammurabis sind lediglich Zwischenfälle, vorübergehende Wellenschläge auf dem ruhigen Meer östlichen Denkens." (Nock, Conversion, 34 f.). Die Religion des Ostens ist der Gewohnheit nach friedfertig, tolerant und von Natur synkretistisch (Kraemer). Das bedeutet nicht etwa, daß sie sich immer in gleicher Weise verhält. In China z. B. war der Widerstand gegenüber dem Eifer der Missionare ganz anders als in Indien. Der Chinese ist „seinem Wesen nach Humanist", und zwar in solchem Maße, daß, nach dem Ausspruch eines Chinesen, „die christliche Mission in China scheitern oder aber ihre Botschaft bis zur Unkenntlichkeit sich umwandeln muß, bevor sie angenommen werden kann". Denn das Gentleman-Ideal des Chinesen ist von dem des Christen auf der ganzen Linie verschieden [2].

Auch bei den primitiven Religionen erhebt sich Opposition, denn diese sehen in der missionierenden Religion eine Gewalt, die das Gleichgewicht und die Stabilität der Mächte zerstört. So be-

[1] Vgl. Duyvendak, China tegen de Westerkim[3], 35 ff. – Tsudzumi, Kunst Japans, 17.

[2] Lin Yutang, My country and my people, 53.

haupten die Eingeborenen von Mittel-Celebes, die christliche Mission habe die außergewöhnlich große Dürre des Jahres 1902 verursacht [1]. Dieser Vorwurf richtet sich an die Ausländer, denn die Primitiven können die Religion nicht von der Rasse unterscheiden; in den meisten Fällen bedeutet in ihren Augen der Anschluß an das Christentum Wechsel der Nationalität [2].

Aber ebenso stößt die Mission bei ihrem Vorgehen auf die Opposition des Synkretismus. Wäre dieser nicht dem ersten Anschein nach im Gegenteil eine Stütze für sie? Keine Mission kann eine Assimilation völlig übergehen. Diese zielt nun aber auf den Synkretismus hin. In seiner klassischen Missionsrede auf dem Areopag verkündet der Apostel Paulus, der Gott, von dem er predige, unterscheide sich nicht von dem, den seine Zuhörer bereits anbeteten. Selbst Paulus entgeht nicht ganz der Gefahr des Synkretismus, wenn er griechische Verse von wenig christlicher Aussage zitiert: wir gehören zum Geschlecht Gottes [3]. Indessen versteht sich jede Missionsbestrebung sehr wohl auf diesen Predigtstoff. Man sucht die Berührungspunkte zwischen der Religion, die man predigt, und der der Zuhörer. Der bestimmten Religionen eigentümliche Charakter erlaubt es ihnen, ohne Nachteil sehr weit in dieser Richtung zu gehen. Das ist beim Buddhismus der Fall, der eifrig Mission betreibt, aber dabei niemals die einheimische Religion zerstört (PETTAZONI, 28). Griechen und Römer gebrauchten in der Absicht, die Religion der Barbaren und ihre eigene ohne viel Mühe einander näherzubringen, das Mittel der *interpretatio*. So interpretierten die Griechen den ägyptischen Osiris als hellenischen Dionysos, die Römer den germanischen Wodan als lateinischen Mercurius. Aber andere Religionen stießen auf dem Wege der Assimilation auf deutlich gekennzeichneten Grenzen, die sie nicht ohne empfindlichen Scha-

[1] A. C. Kruyt, Zending en volkskracht, 29. Die Toradja von Celebes sagen, ihre Aufnahme in die christliche Kirche sei ein „Adoptieren der Vorfahren der Holländer", Fischer, Inl. t. d. Volkenkunde van N. Indië, 162.

[2] Selbstverständlich kennen die primitiven Religionen keine Mission. Unter den nichtprophetischen Religionen kennen diejenigen, die keinen Stifter hatten, nur in Ausnahmefällen eine solche; Beispiel: ein Anhänger der Religion des Serapis schreibt an einen Freund, um ihn zu bekehren, A. Deißmann, Licht vom Osten. – H. Wagenvoort, in: Stemmen des Tijds, 24, 1935, 551.

[3] Ap. 17. Das Zitat kann von Paulus stammen, aber auch von seinem Chronisten Lukas.

den überschreiten könnten. Ein berühmtes Beispiel dafür ist der Ritenkonflikt bei der römisch-katholischen Mission im 18. Jahrhundert. Die Jesuiten meinten, man könne Schang-Ti oder Tien wohl durch den Gott-Vater des Christentums interpretieren, auch beginge man keine Sünde als Christ, wenn man am Ahnenkult und an den Opferhandlungen teilnähme. Die Dominikaner und Franziskaner behaupteten das Gegenteil. Die Bulle *Ex quo singulari* von 1742 gab den Jesuiten unrecht[1]. Dieser Konflikt wiederholte sich neuerdings in Japan (siehe § 37). Aber die römische Kirche fürchtet nicht mehr die Assimilation, wie im 18. Jh.: die Bischofskonferenz von Hsing-King im Jahre 1935 hat entschieden, daß die Kniebeugung vor den Heiligtümern des Shinto als reiner Höflichkeitskult anzusehen sei und daß man sich allenfalls an den Opferhandlungen beteiligen könne. Dagegen dürfe man die Austeilung der Gaben nicht dulden, weil sie der christlichen Kommunion zu sehr verwandt sei (FRICK, Christl. Verk., 13).

Man darf bei diesen Dingen niemals vergessen, daß die meisten primitiven und antiken Völker die Mission nicht wie wir als einen Versuch persönlicher, innerer Bekehrung sehen (LJUNGBERG, passim)[2]. Nach ihrer Meinung ist die Suprematie des Gottes, von dem man ihnen predigt, nicht eine Frage innerer Überzeugung; allein durch die Taten entscheidet sie sich. Der neue Gott muß sich durch eine Art Gottesurteil stärker als der alte zeigen. Jeder kennt das klassische Beispiel, das der Prophet Elias auf dem Berg Karmel gibt. LJUNGBERG fügt noch eine ganze Anzahl anderer hinzu, die er der skandinavischen Missionsgeschichte entnimmt. Wir wollen eines davon anführen. Gelegentlich eines Things von Northumbrien fordert der heidnische Priester Coifi selbst das Gottesurteil heraus: „Wenn unsere Götter eine Bedeutung haben, werden sie mir beistehen, denn ich habe ihnen mit vollem Eifer gedient; wenn aber du, unser König, nach der Probe glaubst, daß die neue Sache, die man uns verkündet, besser und mächtiger sei, dann werden wir sie eiligst annehmen." Nach diesen Worten legte er alle seine Waffen an, bestieg sein Pferd und ritt im Angriff gegen den Tempel, wobei er seine Lanze gegen die Götter

[1] J. J. L. Duyvendak, Wegen en gestalten der Chineesche geschiedenis[2], 1948, 258 f.

[2] van der Leeuw, in Festschrift Heiler; – K. Heussi, Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem (Ztschr. f. Theol. u. Kirche 15, 1934, 119 ff.).

richtete. Diese aber schwiegen, und das ganze Volk ließ sich alsbald taufen. Die Bekehrung geschieht kollektiv, in Massen, was sie jedoch nicht weniger aufrichtig macht (siehe § 79)[1]. Die großen Missionsreligionen sind demnach die „Weltreligionen" des Buddhismus, des Islam, des Christentums. Von diesen dreien ist der Islam jetzt die eigentliche Missionsreligion, weil er die dynamische Kraft seiner Religion für selbstverständlich hält; die Eroberung liegt im Wesen des Islams. Er sendet dementsprechend keine eigens ausgebildete Missionare aus: jeder Gläubige des Propheten ist als solcher Missionar, der durch sein Beispiel einen äußerst einfachen Kult und ein ebenso elementares Credo (§ 62) vermittelt[2]. Aber auch im Wesen der christlichen Kirche, der *una sancta catholica,* liegt die Missionstätigkeit wesenhaft verankert — obwohl die Christen sich dessen erst allmählich wieder erinnern. Eine Religion lebt nur, indem sie sich bewegt. Im Christentum aber ist diese Bewegung die Lebensbewegung des Heiligen Geistes, dem keine Grenzen gesetzt sind.

§ 95. DYNAMIK DER RELIGIONEN. ERWECKUNGEN. REFORMATIONEN.

1. Jede Religion ist immerfort *reformanda,* trotzdem sie auch immer schon *reformata* ist. Die Dynamik des Lebens macht, daß die Religion ihre Gestalt immer ändert; solange sie lebt, wird sie reformiert. Es ist nicht möglich, das Eintreten der Reformationen bloß an bestimmte Konflikte zu knüpfen, auch nicht an die allerwichtigsten, wie z. B. die in verschiedener Auf-

[1] Die Bekehrung Kaiser Konstantins war ebenfalls rein „praktischer" Art. Er hatte sein Vertrauen zu den römischen Göttern verloren. Als er bei einem entscheidenden Konflikt mit Maxentius in Streit gerät, springt er sozusagen in das Lager des feindlichen Gottes über. Nach 323 erkennt er klar, daß der Christengott allen Wohltaten gewährt, die seine Gesetze befolgen, und daß die Gottlosen ein böses Ende nehmen. Er bleibt also dabei, in römischem Geiste zu denken. Deswegen ist seine Bekehrung rein und kommt aus wirklicher Überzeugung: Konstantin ist überzeugt, daß die Befolgung der göttlichen Gesetze zum Guten führt. Vgl. H. Berkhof, Constantijn, Romein en christen (Vox theologica 14, 4, 1943). – G. Boissier, La fin du paganisme I, 1891, 39, 54 ff.

[2] Vgl. W. H. T. Gairdner und W. A. Eddy, Christianity and Islam (The Christian Life and Message in relation to non-christian systems, Report of the Jerusalem Meeting of the Int. Miss. Council I, 1928), 252 ff.

fassung der Sünde gegebenen (so MENSCHING, Sünde, 68). Die Reformation kann an jede gegebene Lage, an jeden Konflikt anknüpfen. Diejenige Luthers fand ihr Leben und ihre Rechtfertigung in der Tat in einem tieferen Sündenbewußtsein; diejenige Muhammeds vielleicht auch; mit Buddha aber stand es anders, und auch die Reformation des Zarathustra hatte ihre Wurzeln anderswo. Einstweilen können wir sagen, daß die Reformation einer Religion ausgeht vom Gotteserlebnis des Reformators, der eine Sondergestalt des Stifters ist (§ 103 f.). Der Bußkampf Luthers, das Leidenserlebnis Buddhas, die Theophanie an Moses, die Visionen Muhammeds, — sie alle bedeuten neues Leben für die religiöse Gemeinschaft, in der sie stehen, das sich dann allmählich in die Kanäle neuer Lehren, Gebote, Einsichten usw. ergießt.

Zumal an den historischen Religionen ist die wesenhafte „Reformiertheit" deutlich; der Buddhismus ist Reformation des Brahmanismus, dieser aber wiederum des alten, vedischen Polydämonismus; der Islam ist Reformation des arabischen Animismus; der Zoroastrismus der persischen „Naturreligion"; die griechische Religion bald „homerische", bald „platonische" Reformation der Lokalkulte (§ 96); das Christentum ist Reformation des Judentums, das seinerseits wieder auf die jahvistische Reformation des kananäischen Animismus zurückgeht. Und erst gar jede Religion ist so, wie sie konkret auftritt, Reformation einer Reformation: der nördliche Buddhismus des ursprünglichen, der seinerseits usw.; das evangelische Christentum des mittelalterlichen, dieses wiederum des primitiv-christlichen, dieses hinwiederum usw. Keine Religion ist je fertig, jede, auch die „primitivste", war einmal anders und wird einmal wieder anders sein. Natürlich stehen diese Reformationen nicht alle auf gleicher Höhe und erreichen sie nicht alle die gleiche Tiefe. Die Reformationen, die aus dem Buddhismus das „große Gefährt", aus dem alten Christentum die mittelalterliche Kirche machten, sind eher Wandlungsprozesse [1], deren einzelne Stadia allerdings zum Teil auf religiöse Erlebnisse zurückgehen mögen, aber nicht auf solche, die sich durch ursprüngliche Kraft und eigenen

[1] WACH, Rel.wiss., 162, redet von „Gewichtsverlagerungen", Korrekturen an der Struktur einer Religion; in diesem weiten Sinne sind z. B. auch die Entstehung der homerischen Religion und die Kultreform des Augustus „Reformationen" verschiedenen Typs.

Charakter auszeichnen; zum Teil haben sie dann auch ihren Ursprung in Akkomodation und Rückfall in ein vorreformatorisches Stadium. Freilich sollen wir nicht vergessen, daß z. B. auch das Gotteserlebnis des heiligen Franz ein Element im Aufbau der mittelalterlichen Kirche war, — und dann wieder ein Element ihrer Auflösung. Fest steht nur, daß eine lebendige Religion in immerwährender Bewegung ist. *Reformation ist* nicht irgendeine willkürliche Tat, sondern *eine Form des Lebens einer Religion.*

Eine Reformation, die sich nicht durchsetzt, entweder weil ihr die Kraft dazu fehlt oder weil sie die zu reformierende Gemeinschaft grundsätzlich verloren gibt, kann zur *Sekte* oder zum *Schisma* führen. Man denke an die *Schia* im Islam, an das große west-östliche Schisma im Christentum [1]. Manchmal entwickelt sich aus solchen Streitigkeiten das Verhältnis, daß die Sekte oder die schismatische Kirche sich selbst als die wahre betrachtet, die Gegenpartei sie aber nur als Sekte oder gar Häresie gelten lassen will. Der Protestantismus gilt sich selbst als reformiertes Christentum, dem römischen Katholizismus aber nur als Häresie (§ 35 f.).

Im ganzen können wir drei Arten der Reformation unterscheiden: 1. eine solche, die aus mancherlei historischen Entwicklungen hervorgeht, die ihrerseits wieder auf ungezählte kleinere oder größere religiöse Erlebnisse zurückgehen. Solch eine Reformation wäre z. B. die allmähliche Entwicklung der mittelalterlichen Kirche aus der alten. Wir brauchen sie nicht weiter zu besprechen, weil sie in sich klar und einfach ist und den Namen einer Reformation kaum verdient, obwohl sie in derselben Dynamik wie die Reformation die gleiche Rolle wie diese spielt; sie kann aber auch rein unter dem Gesichtspunkte der Verschiebungen und Synkretismen betrachtet werden (§ 94). Ein anderes Beispiel: die Reformation der römischen Religion durch Kaiser Augustus. Gewiß verfolgte er damit ein politisches Ziel, nämlich den Schutz und die Einheit des Imperiums. Aber das neue patriotische Gefühl, das diese Reformation beleben will, dessen vates Horaz und dessen Deuter Virgil ist, ist gleichzeitig ein religiöses Gefühl; man kann an der religiösen Aufrichtigkeit des Kaisers nicht zweifeln, und es steht fest, daß sein Reformationswerk wirklich eine Rückkehr zur alten römischen Religiosität be-

[1] Vgl. O. Piper, Sekte und Konfessionskirche, Zeitschr. für Theol. und Kirche, N. F. 11, 1930, 258.

zeichnet. 2. Eine Reformation, die aus dem Massenerlebnis, aus der neu lebendigen Gotteserfahrung einer Kollektivität hervorgeht. Eine solche Reformation nennen wir *Erweckung*. 3. Eine Reformation, die geboren wird aus dem Gotteserlebnis eines einzigen Mannes. Das ist eine *Reformation* im Vollsinne.

2. Unter *Erweckung* verstehen wir, daß eine Welle religiösen Empfindens und Wollens sich über eine Gemeinschaft ergießt und alles im breiten Strom der Gefühle und Entschließungen mitreißt. Sie kann mit ekstatischen Erlebnissen (§ 74) verbunden sein, besteht aber jedenfalls in einer Lockerung der Lebensmächtigkeiten, die sich alle, ohne Hemmungen und frei von dem Zwang der geregelten Begehung auf den religiösen Zweck stürzen. Sie kann von einer Persönlichkeit getragen werden, kann aber auch in jeder Hinsicht massenhaft wirken, obwohl sie natürlich immer der Führer bedarf. Sie kann eine religiöse Gemeinschaft reformieren, kann sich aber auch als Sekte festsetzen, abseits von der vorhandenen Gemeinschaft. Eine solche Erweckung war die große dionysische Welle, die in der griechischen Frühgeschichte von Norden her mit elementarer Kraft in Hellas eindrang und alles mit sich fortriß. Sie war, wie alle Erweckungen, kontagiösen Charakters, was sich an den legendarischen Erzählungen von den Zwischenfällen der Einreise des Dionysos genau studieren läßt. Einzelne bieten Widerstand (s. Euripides' *Bakchai*), die meisten aber werden im Strudel des *göttlichen Wahnsinns* mit fortgerissen; die Töchter des Minyas zu Orchomenos widersetzen sich der Raserei, bis plötzlich Weinlaub sich um ihre Webstühle rankt, Milch und Honig vom Dache träufeln; dann ergreifen sie eins ihrer Kinder, zerreißen es und suchen ihr Heil in den Bergen bei den Mänaden (VAN DER LEEUW, Goden en Menschen, 117 f.) [1]. Wundervoll deutlich ist hier in der Sage die Folie historischen Geschehens: die Epidemie ergreift die anfangs Widersetzlichen desto gewaltsamer. Die dionysische Erweckung wurde zu einer volkstümlichen Unterströmung der griechischen Religion, die sich nicht nur in mancherlei Sekten (Orphismus, Pythagorismus) behauptete, sondern auch auf Denken und Trachten des griechischen Volkes einen sehr nachhaltigen Einfluß hatte, so daß man sagen kann, daß sie, obwohl keine Reformation im eigentlichen Sinne, die griechische Religion weitgehend refor-

[1] Nilsson, Grek. Rel. Historia, 235.

mierte; ohne diese Erweckung ließe sich weder die Tragödie noch der Platonismus denken.

Eine solche Erweckung ist auch die Bewegung der *Geißler (Flagellanten)* im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert, die zum Teil wider den Klerus gerichtet war und alles im Strom der *Buße* mitriß. Verwandt ist auch die *Wiedertäuferbewegung*, deren Verzückung sich auf das neue Jerusalem, das *Reich Gottes* richtete:

Ick hoer die basune blasen
Zeer ver en hoert men haer geschall,
In Jerusalem, in Edom, unde Basen,
de boden roepen overall.

(Erweckungslied der Märtyrerin Anneke Jans, bei LINDEBOOM, Stiefkinderen, 211.)

Auch die neueren Erweckungsbewegungen, vom *Pietismus* und *Methodismus* an, gehören hierher, wenngleich sie in der Regel keinen ausgesprochen enthusiastischen Charakter zeigen. Die leidenschaftliche, stromweise Hingabe an das Eine, das not tut, in diesem Falle an die Innerlichkeit des Glaubens, die Heiligung des Lebens und die Wirkungen des Geistes, ist trotzdem immer da. Übrigens können diese Bewegungen wieder enthusiastisch werden, wie die aus dem Walliser Réveil des Evan Roberts hervorgegangene *Pfingstbewegung* noch heute zeigt [1]. — In großartiger Organisation wirft sich die *Heilsarmee* auf die Massen zum einzigen Zweck der *Bekehrung*.

---

[1] Amerika ist das auserwählte Land der modernen Erweckungen. Berühmt geworden sind u. a. die *camp-meetings* in Kentucky, die Frau Beecher Stowe (Dred, a tale of the great dismal swamp, 1856) beschrieben hat, mit ihren *jerks* und ihren *rolls*. Man stellte kleine Pfähle als Stützen auf; rund herum war der Boden durch die rasenden Luftsprünge der Lagerteilnehmer wie von Pferdehufen zerstampft. Neben einem Bellen im Chor während der Predigt oder um einen Baum, aus dem man den Teufel verjagen wollte, stand das „heilige Lachen", ein krampfhaftes, hysterisches Gelächter. Diese Erweckungen waren oft eschatologischer Natur, wie z. B. die des William Miller, der das Ende der Welt für den 23. April 1843 voraussagte; bei dieser Aussicht fand der immer aufs Praktische gerichtete religiöse Sinn der Amerikaner Gelegenheit, Musselin für Himmelfahrtsgewänder *(muslin for ascension robes)* zu verkaufen: J. Huizinga, Mensch en menigte in Amerika, 1928, 202 f. – Der protestantische Puritanismus und der muselmanische Puritanismus, der Wahabismus, sind halb reformatorische, halb Erweckungsbewegungen. (Der Wahabismus widersetzt sich der Musik, der Heiligenverehrung, dem Luxus, dem Lachen, dem Götzendienst [Fetischismus des mahmal, § 3]

3. Die eigentliche *Reformation* geht, wie wir sagten, aus dem Heilserlebnis eines einzigen Mannes hervor. Daraus lebt eine neue Mächtigkeit auf, welche dem alten Brauch, der alten Lehre und Sitte, überhaupt dem alten Verhältnis von Leben und Macht zum Teil ein Ende macht, zum Teil das Erstarrte zum Leben weckt. Auf dem Letzteren liegt in der Regel der Nachdruck. Der Reformator ist nicht gekommen „aufzulösen, sondern zu erfüllen“ [1]. Er will das eigentlich Religiöse, das Leben der Religion wieder in der öden Stille der Erstarrung erklingen lassen. Das gilt von den alttestamentlichen Propheten (das Gesetz, — aber das in die Herzen geschriebene, — das Opfer, — aber das Opfer eines zerschlagenen Herzens), wie von Jesus, wie von Buddha (Ideal des „wahren Brahmanen“), wie von Muhammed (Berufung auf Abraham) (FRICK, Vgl. Rel.wiss., 47).

Eine typische Reformation ist diejenige des ägyptischen „Ketzerkönigs“ Echnaton [2]. Anknüpfend an uralte Bestrebungen, stellte er den Kult der Sonne als des sichtbaren Gottes in den Mittelpunkt. Dabei mußte er einerseits gegen den althergebrachten Tierkult wie gegen die anthropomorphe und theriomorphe Darstellung der Götter überhaupt verstoßen, andererseits konnte er meinen, daß er dem eigentlichen Wesen des Sonnengottes erst recht Rechnung trug, wie er das denn in der Deutung des Namens seines Gottes ausgedrückt hat. Auch das alte Königsdogma (§ 13) behält er bei, erfüllt es aber mit einem neuen, mystischen Inhalt. Typisch in seiner Reformation ist nicht weniger, daß er, abgesehen vom Widerspruch gegen das Alte und die Erfüllung des Alten, ein ganzes Gebiet des Hergebrachten verwahrlosen ließ, den Totenkult. — Dieselben Wesens-

und . . . allzu großen Schnurrbärten.) Selbst die jüdische Synagoge ist die Offenbarung einer Art Erweckung und zugleich Reformation, die von den Riten des zweiten Tempels zu einer spirituellen Liebe der Opfer, zum „abstrakten Dienst der *tephilla*“ aufruft (M. J. Premsela, Inleiding tot de liturgische poezie, 1941, 6 f.).

[1] Matth. 5, 17.

[2] H. Schäfer, Amarna in Religion und Kunst, 1931. – G. van der Leeuw, Achnaton, 1927. – A. de Buck, De liquidatie van Echnaton's hervormingswerk (Jaarber. Ex Oriente Lux 8, 1942, 569 ff.). – O. Kolfold-Petersen, Aegyptens kaetterkonge og hans kunst, 1943. L. G. Leeuwenburg, Echnaton, 1946. – Die Reformation des indischen Kaisers Akbar läuft parallel zu der Echnatons. Akbar, der unter dem Einfluß des Sufismus stand, stiftete eine neue synkretistische Religion, die er zur Staatsreligion zu machen suchte.

züge finden wir mehr oder weniger ausgeprägt in allen Reformationen. Zarathustra und Muhammed, Buddha und Jesus, Luther und Calvin, sie alle schaffen ab, erhalten und erfüllen oder verhalten sich gleichgültig, mit Bezug auf die von ihnen reformierte Religion. In den Worten Jesu: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde ... ich aber sage euch; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen; das Alte wird abgeschafft, erfüllt oder als gleichgültig hingestellt. Dasselbe könnte man bei Luther so darstellen: die katholische Praxis der Buße wird abgeschafft; die Kirche ihrem eigensten Wesen nach behauptet; der Kult in ziemlicher Gleichgültigkeit belassen.

§ 96. DIE RELIGION DES DRANGES UND DER GESTALT.

W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, 1929.[1] – M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, 1941; II, 1950. – M. P. Nilsson, Greek Piety, 1948 (deutsch: Griechischer Glaube, 1950).

1. Indem wir uns jetzt den „großen" Gestalten unter den Religionen nähern, werden wir, darauf vorbereitet durch die Betrachtung der Dynamik der Religionen, inne, daß diese kaum durch ein einziges Wort zu charakterisieren sind. Würden wir ein ausführliches Bild dieser Religionen entwerfen, so würde uns nur eine große Menge von Kreuz- und Querlinien genügen, um die Umrisse scharf herauszubringen. Aber auch jetzt, wo es sich um ein typologisches Verfahren handelt, können wir uns nicht, wie Hegel, mit einem einzigen Zug zufrieden geben. Wo es sich um so verwickelte historische Gebilde handelt, wie es die großen Religionen sind, darf man zwar nie (wenigstens nicht

[1] Das oben angeführte Werk von Otto ist vor allem gestaltpsychologisch und phänomenologisch wichtig. Vgl. G. van der Leeuw, Gli dei di Omero, SM 7, 1931, 1. Siehe auch die Kritik von K. Kerényi in SM 12, 1936, 166 f. – Über die griechische Religion sind außerdem neben Rohde, Psyche, und Harrison, Prolegomena, vor anderen zu nennen: U. von Wilamowitz-Möllendorf, Der Glaube der Hellenen, 1931/32. – O. Kern, Die Religion der Griechen, 1926/38. – M. P. Nilsson, Den grekiska religionens historia, 1921 (A History of Greek Religion, 1925). – L. R. Farnell, Outline History of Greek Religion, 1925. – R. Pettazoni, La religione della Grecia antica fino al Alessandro.

in der Phänomenologie) das von der Geschichte Zusammengefügte analytisch auseinanderreißen (denn es ist zusammengewachsen, nicht zusammengegeben); man wird aber den festen historischen Boden kaum finden können ohne den Querstrich, der die Wesenslinie gleichfalls wesensnotwendig durchkreuzt. Wir müssen mithin zu Werke gehen, wie die Römer, wenn sie ein Lager aufschlugen und *cardo* wie *decumanus* bestimmten.

Der *cardo* wäre zunächst der *Drang*, der *decumanus* die *Gestalt*. Die Religion des Dranges und der Gestalt ist diejenige Griechenlands [1]. Die klassizistische Auffassung des griechischen Geistes hat man längst aufgeben müssen (VAN DER LEEUW, Goden en Menschen). Die Griechen waren nicht einfach das Volk der „stillen Größe und edlen Einfalt". ROHDE hat die mystische Seite des griechischen Lebensgefühls hervorgezogen und Nietzsche hat, in genialer Vorwegnahme wissenschaftlicher Errungenschaft von heute, den Zwiespalt im griechischen Wesen zwar modernisiert, aber trotzdem scharf gesehen. Die Griechen sind das Volk der *Hybris* und der *Sophrosyne*, des Dionysos und des Apollo, der Nacht des Todes und des klaren Tages, des dunklen Dranges des Eros und der klaren, scharf umrissenen Gestalt. Der Dionysos der Orphiker ist ein Gott der Erlösung, sagt Kern [2]; im orgiastischen Kult, im Mythus vom Ursprung der Sünde, in der mystischen Todessehnsucht, in der transzendentalen Spekulation, in der tragischen Kunst, ist Dionysos das Symbol des Lebens, das in unbezwinglicher Sehnsucht über sich selbst hinausstrebt, Erlösung sucht, ja Auflösung. Zu Dionysos betet man:

ἄνϑρωποι δὲ τεληέσσας ἑκατόμβας
πέμψουσι πάσησι ἐν ὥραις ἀμφιέτησιν
ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀϑεμίστων
μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐϑέλησϑα,
λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου [2].

Der bakchische Mystiker singt nicht, wie der Apollodiener, sondern schweigt, wenn er den Gipfel der Verzückung erreicht hat (ROHDE, Psyche, II, 9). Aber auch der Philosoph kennt den Augenblick, da die Begriffe ihn im Stiche lassen und er nur noch in mythischer Verkleidung seinen Gedanken gerecht

[1] Die griechischen Mysterien, 48.
[2] Kern, Orphicorum Fragmenta, Nr. 232.

werden kann. Die Griechen wußten von der Grenze des Lebens und von dem Jenseits, wo das eigentliche Leben erst anhebt:

Wer weiß, ob nicht das Leben Sterben ist,
Und Sterben dort ein Leben heißen muß?,

sagt Euripides[1]. Im Dithyrambos wird das Leben enthüllt als ein „Verschwinden und Unsichtbarwerden", als „Absterben und Wiedergeburt" [2]. Und aus den ekstatischen Erlebnissen des orgiastischen Kults wächst der Unsterblichkeitsglaube (§ 44).

Es ist der Drang, der Leben schafft und der älteste der Götter ist, der aber auch das Leben hinreißt bis ihm der Atem ausgeht und in der Auflösung erst Ruhe findet:

Eros! Allsieger im Kampf!
Adlergleich
Stürzest du nieder auf deinen Raub,
Bettest zu nächtlicher Ruhe dich
Auf schlummernder Jungfraun sanften Wangen;
Wallest über das weite Meer,
Über der Erde grüne Fluren!
Keiner der ewigen Götter
Kann dir entfliehn,
Keiner der Menschen,
Die mit dem Tage vergehn;
Wen du entflammt, der raset! [3].

Oben haben wir schon vom *Eros* gesprochen (§ 76). Als geschichtliche Gestalt ist er aus den sehnsüchtigen Träumen der dionysischen Orphik durch Plato herausgenommen und zum ewigen Symbol geformt. Der göttliche Drang, der *Eros*, der Sohn der Armut vom Reichtum, das ist der ewig Strebende, ewig Schwindende, die Liebe zum Guten und Schönen, das was man nicht hat, die Zeugung eines ewigen Lebens, Brunst und geistigste Schöpfung, Trieb und höchstes Wollen. Zeugung ist das Wesen des Höchsten, das der Mensch vermag, „Zeugen im Schönen, sei es im Leibe, sei es in der Seele . . . dieser Vorgang ist göttlich und dies ist im sterblichen Wesen das Unsterbliche: die Befruchtung und die Geburt" [4]. Im *Phaidros* führt der Eros zur Abkehr vom Leibe und von der Gestalt: hier liegt der Über-

---

[1] Fr. 639. [2] Plutarch, De E apud Delphos, 9.
[3] Sophokles, Antigone, 781 ff. (Amelung).
[4] Plato, Symposion, c. 25 (Apelt); vgl. auch c. 12: *μέγας καὶ θαυμαστὸς καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα.*

gang vom Griechentum zum griechischen Christentum vorgebildet. Im *Symposion* aber zeigt sich die Polarität des griechischen Geistes erst recht: ewiger Drang, der fortwährend zeugt, aber trotzdem seine höchste Erfüllung findet im seligen Schauen der Gestalt.

2. Denn das ist die andere Seite der griechischen Religion: die bald nüchterne, bald verklärte, aber immer ruhige *Schau der Gestalt.* Das ist die Wahrheit des Klassizismus, die Wahrheit auch des berühmten Hegelschen Ausspruchs beim Übergang von der ägyptischen zur griechischen Religion: „Das Rätsel ist gelöst; die ägyptische Sphinx ist, nach einem bedeutungsvollen Mythus von einem Griechen getötet, und das Rätsel so gelöst worden: der Inhalt sei der Mensch, der freie, sich wissende Geist" (HEGEL, Phil. der Rel. I, 376). Denn, wenngleich die ägyptische Religion schwerlich als eine solche des Rätsels beschrieben werden kann, wenngleich die Sphinx des Oidipus kaum eine Ägypterin ist, wenn überdies der „freie, sich wissende Geist" sich erst an der freien, selbstbewußten Gestalt hat bilden können, — so soll dennoch eine nörgelnde Wissenschaft einsehen, daß hier eine Seite der griechischen Religion klar herausgestellt ist: die rein-menschliche. Keine Religion ist wie die griechische eine *Religion des Menschen* gewesen. Das ganze, überschwere Gewicht von Mystik, Pessimismus und Sehnsucht nach „Jenseits", kann diese reine Menschlichkeit nicht erdrücken. Homer hat die Götter zu schönen menschlichen Gestalten gemacht; er hat aber die Menschen nicht vergöttlicht [1]. Die Religion des Homer, im Gegensatz zu derjenigen des Plato, — die Religion des Apollo, im Gegensatz zu derjenigen des Dionysos, ist Anschauung der reinen Formen, Betrachtung der Gestalt, nicht ein sich Bemeistern des Göttlichen und kaum die Sehnsucht danach [2]. „Die Griechen besaßen nämlich nichts weniger als eine vierschrötige Gesundheit; — ihr Geheimnis war, auch die Krankheit, wenn sie nur Macht hatte, als Gott zu verehren", sagte Nietzsche [3]. Und das ist gerade für uns be-

[1] Murray, Rise of the greek Epic, 158 ff. Vgl. zu dieser Seite der griechischen Religion auch W. F. Otto, Der Geist der Antike und die christliche Welt, 1923. – Id., Der europäische Geist und die Weisheit des Ostens, 1931.

[2] Aus dieser Formulierung geht hervor, inwieweit ich dem schönen und gehaltvollen, aber einseitigen Buche W. F. OTTOS zustimme.

[3] Menschliches-Allzumenschliches I, 169. Siehe auch Der Wille zur

sonders wichtig. Denn es scheint fast, als ginge dem homerischen Griechen das elementare Bedürfnis jeder Religion, das Leben nicht hinzunehmen, sondern etwas damit vorzunehmen, etwas davon zu fordern, etwas damit zu wollen, ab. Der homerische Grieche ist weder Magier noch Gläubiger im oben dargelegten Sinne (vgl. auch § 83). Er schaut die gegebene Welt und verehrt sie als göttliche Gestalt. Und insofern hat wieder HEGEL (mit Vielen nach ihm) recht, daß, wenn man die andere Seite des griechischen Geistes außer acht läßt, die griechische Religion eine Religion des Schönen ist, wesentlich ästhetischen Charakter hat. — Trotzdem ist auch diese Religion eine wirkliche Religion und am allerwenigsten Ästhetizismus. Von Dichtern und Philosophen reformiert, hat sie dennoch unter dem Volke gelebt neben den düstern oder sehnsüchtigen Kulten des Grabes und der Mysterien [1]. Eben die Schau der Gestalt ist nämlich die „Begehung" dieser Religion. Der Grieche nimmt die gegebene Welt so wenig hin, wie irgendein anderer, er begeht sie als Gestalt. Zwar ist diese Gestalt ihm weder ein Wille, der ihn beherrscht oder den zu beherrschen er hoffen darf, noch eine Macht, die er zwingt oder die ihn erdrückt. OTTO meint, daß sowohl die Furcht vor wie die Sehnsucht nach dem Ganz Andern dem homerischen Griechen mangelt. Dann wäre freilich nicht einzusehen, wie man seine Weltanschauung eine Religion nennen könnte. Aber das Ganz-Andere liegt eben in der *Gestalt* welche nicht die zufällige, empirische ist, sondern die göttliche, vollkommene, ewige Gestalt, die sich aus dem gegebenen Leben strahlend erhebt. Und das hat keiner besser als eben OTTO gesehen und gesagt.

Macht, 940: „Höher als ‚du sollst' steht: ‚ich will' (die Heroen); höher als ‚ich will' steht: ‚ich bin' (die Götter der Griechen)." In diesem einfachen, genialen Aphorismus findet man das ganze schöne Buch von OTTO zusammengefaßt. Jedoch darf man nie die Grenzen der Seinsreligion vergessen, vor allem diejenige nicht, die in der Anbetung des Seins als solchem besteht; vgl. die prächtige Parodie von Christian Morgenstern, Alle Galgenlieder 1933, 233:

Heilig ist die Unterhose,
Wenn sie sich in Sonn' und Wind,
Frei von ihrem Alltagslose
Auf ihr wahres Selbst besinnt.

[1] Vgl. S. Wide, Griechische Religion.

Folgen wir ihm einige Augenblicke. Die griechische Glaubenswelt ist „dem Reichtum und der Tiefe des Daseins, nicht seinen Sorgen und Sehnsüchten entstiegen" (371). Für den griechischen Geist ist nicht Geschehen und Können das Bedeutsame, sondern „das Sein. Die Gottheiten werden zu Gestalten der Wirklichkeit, in denen das vielfältige Sein der Natur seine vollkommene, ewige Ausprägung findet" (49). In der Gestalt „ruht der Sinn alles Seins und Geschehens. Sie ist die wahre Realität, sie ist das Göttliche. Überall gegenwärtig, ist sie eins mit allen Erscheinungen des Lebenskreises, den sie beherrscht. Aber als höchste Wesenheit und bleibendes Sein steht sie für sich und hoch über dem Irdischen im Ätherglanze" (210). Diese Religiosität kümmert sich wenig um die Toten oder um den Tod. Der Tote hat Gestalt nur als abgeschlossenes Leben; die „Gestalt des Gewesenen ist (zwar) nicht ausgelöscht", aber der Verstorbene ist nicht dämonisch gegenwärtig (182 ff.). — Auch strebt sie nicht nach einer Rechtfertigung, weder der Welt noch Gottes noch auch des Menschen. Man darf vom Lauf der Welt, von den über sie erhabenen Göttern keine Gerechtigkeit verlangen; solange das „Bewußtsein göttlicher Gegenwart" lebendig ist, fordert man überhaupt nichts (331 f.). Die anstößigen Mythen mögen im Synkretismus der Lokalkulte einen recht verständlichen Ursprung haben (§ 19), die homerischen Götter bedürfen dieser Rechtfertigung nicht; ihre Sünden sind dem olympischen Griechen kein Ärgernis, denn eine Sünde eines Gottes ist eben die ewige Gestalt eines Seienden und man verübelt dem Seienden nicht, daß es ist (311 ff.). Und auch die Schuld des Menschen ist zwar ein Vergehen, führt aber nicht zur Zerknirschung, viel weniger zu einer Metaphysik der Sünde (wie im Orphismus). Denn die Götter wirken auch die böse Tat, und die Leidenschaft, die die Tat verübte, „hat unter den Göttern ihr wundervolles, ewiges Gesicht, zu dem (der Mensch) auch aus der Zerknirschung aufblicken darf" (225). — Was also den Griechen vom ersten, dionysischen Typus bekümmerte — daß ewige Götter sich Böses zuschulden kommen lassen sollten — das gerade ist der Grund der homerischen Religiosität; die euripideische Hekabe, die der Helena vorwirft, daß nicht die Göttin, sondern ihre eigene Lüsternheit sie verführt hat, behält hier unrecht, denn die Göttin ist eben die zur ewigen Gestalt erhobene Lüsternheit (vgl. § 19; Otto, 242).

Am schönsten zeigt sich diese Religion der Gestalt — und auch hier können wir OTTO folgen — in dem Wesen des Apollo. Aus mancherlei Gestalten ist die seinige — in der Weise des Synkretismus — aufgewachsen; jetzt aber, in der Religion Homers, ist sie eine gewaltige, überragende Erscheinung, der Typ homerischer Gestaltung überhaupt. Er verkörpert das Ideal der Distanz, er „lehnt das Allzunahe ab, die Befangenheit in den Dingen, den verschwimmenden Blick, und ebenso das seelische Ineinsfließen, die mystische Trunkenheit und ihren ekstatischen Traum“ (99). Hier zeigt sich ein scharfer Gegensatz dieser Religion, nicht bloß — wie OTTO meint — gegen Judentum und Christentum, die Religionen des Willens und der Liebe, sondern auch zur griechischen Mystik, zu dem Gotte, der bei Homer fast keine Rolle spielt, zu Dionysos. Apollo ist eine aristokratische Figur, die ihren Abstand bewahrt: „Sollten sie, die Vollkommenen, ihre Seligkeit trüben lassen durch allzu ernstliche Teilnahme am Menschen und seiner Qual?“ (165). Menschen sind nur Menschen, und die ewigen Götter sollen sich nicht zu sehr um sie sorgen. Als Poseidon Apollo im Kampfe vor Ilion stellt, antwortet der Gott:

Herrscher des Meers, dir selbst nicht wohlbehaltenes Geistes
Schien ich, wofern mit dir, der Sterblichen wegen, ich kämpfte,
Elender, die hinfällig, wie grünes Laub in den Wäldern,
Jetzto in Kraft aufstreben, die Frucht der Erde genießend,
Jetzto wieder entseelt dahinfliehn [1].

Und als die Schwester, Artemis, den Gott feige schilt, schweigt er in hoheitsvollem Selbstbewußtsein.

Die Religion der Gestalt sucht nicht eine andere Welt, sondern eine geformte, gestaltete Welt, die dann freilich (das müssen wir OTTO entgegenhalten!) eben in ihrer Geformtheit auch eine Art „neuer“ Welt ist. In der Tat stehen wir hier an der äußersten Grenze der Religion. Der homerischen Griechen „Göttliches ist weder eine rechtfertigende Erklärung, noch eine Unterbrechung und Aufhebung des natürlichen Weltlaufs; es ist der natürliche Weltlauf selbst“ (218). Hier liegt die Grenze, darauf wir § 19 hindeuteten: sobald die Macht ganz Welt wird, kann keine Religion mehr leben, sie kann des „Andern“ nicht entbehren. Die Rettung der griechischen Religion war die Verewigung, Vervollkommnung der gegebenen Gestalt zur zeitlosen Erhaben-

[1] Ilias, XXI, 451 ff.

heit; ihre Schwäche (von allen ihren „dionysischen“ Dichtern und Philosophen beklagt!), daß sie diese Erhabenheit mehr voraussetzte als um sie rang. So kann man OTTO zugestehen, daß die homerische Religion nicht bloß ästhetischen Wert hat; sondern der israelitischen ebenbürtig gegenübersteht (173), — man könnte sogar behaupten, daß sich kaum irgendwo ein reineres „Gegenstück“ zur israelitischen Religion finden ließe, als gerade in der griechischen. Aber man kann sich der Einsicht nicht verschließen, daß diese Polarität gerade daher rührt, daß in der homerischen Religion das Religiöse auf sein möglichstes Minimum reduziert ist. Wenn es richtig ist, daß nicht das Ringende, Wollende und Fordernde, Grenzenlose, Ungeheure, Labyrinthische, sondern die Gestalt in der homerischen Religion gemeint ist, — wenn „die Seinsgestalten des Menschlichen (dem homerischen Griechen) in solcher Wesenhaftigkeit gegenübertraten, daß er sie als Götter verehren mußte“ (299 f.), — so rettet sich zwar das Übermächtige in die Vollkommenheit und Ewigkeit dieser Gestalten, es schwebt aber immer in Gefahr, gänzlich in die Welt und das Menschliche aufzugehen. — Scharf hebt diese Religion sich ab von ihrer Umwelt und von der Welt der Religion überhaupt; nicht ein schrecklicher, herrischer Wille behauptet sich dem Menschen gegenüber; nicht die Einheit lockt, welche alles Gesonderte verschmelzen möchte; hoch und hehr steht die Gestalt, die reine Form, und der Mensch darf sie schauen. „In der himmlischen Sphäre stehen die Gestalten sich rein und groß gegenüber. Da darf die unberührte Artemis mit kühler Befremdung auf die Zärtlichkeit Aphroditens blicken“ (309). Das ist schön, es ist auch heilig, weil es vollkommen ist [1]. Aber wenn es bei OTTO heißt: „Unmittelbare, leibhafte Gegenwart, und zugleich ewige Gültigkeit — das ist das Wunder der griechischen Gestaltschöpfung“ (321), — so ist die Gefahr mindestens nicht illusorisch, daß die unmittelbare Gegenwart die ewige Gültigkeit erstickt. Unter dieser Gefahr haben die Tragiker gelitten, und „dionysische“ Mystiker und Philosophen sind vor ihr in den Haß des Leibes und der Welt geflohen.

3. Es ist eins der größten Wunder der Religionsgeschichte, daß die Religion der Gestalt und diejenige des Eros Platz hatten in

[1] Vgl. die schönen Worte Goethes über die Bewunderung der Götter „gleichsam nur als Kunstwerke“ (Winckelmann und sein Jahrhundert).

einer Volksseele und nicht nebeneinander, sondern in der Einheit der Spannung und Versöhnung. Eros ist ein schöner Ephebe, und die Gestalt weckt durch ihre Schönheit den Eros [1]. Und das ist ein Wunder, das vom Reichtum und von der Spannkraft der griechischen Religion zeugt. Sie konnte einen Pheidias, aber auch einen Euripides, einen Homer, aber auch einen Plato hervorbringen. Die Götter Homers sind schließlich keine empirischen Naturgestalten, sondern „geprägte Form"; die Ideen Platos sind nicht ohne Form und Schönheit, darin „den marmornen Statuen des Pheidias verwandt" [2]. So verstehen wir, daß die *Ilias* und der *Phaedrus* dem Genius desselben Volkes entsprungen sind [3]. Für die Einheit der Religion der Gestalt *und* des Eros zeuge schließlich die schöne Rede der Diotima, die letzte Schau des Mysteriums des Eros enthüllend: „Denn, wer bis hierher (in Lebensführung und Erkenntnis) für die Liebe erzogen worden ist, indem er das Schöne in richtiger Folge betrachtet, der wird plötzlich in den Dingen der Liebe zum Ziel gelangend, ein Wunderbares, im Wesen Schönes erblicken, eben jenes selbst, o Sokrates, um deswillen auch alle früheren Mühsale waren: zuerst ewig seiend und weder werdend noch vergehend, weder wachsend noch abnehmend ... Denn dies heißt richtig zum Erotischen gehen oder geführt werden, daß man mit diesen schönen Dingen beginnend, jenes Schönen wegen immer hinaufsteige, gleichsam auf Stufen steigend, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Leibern und von den schönen Leibern zur schönen Lebensführung und von der schönen Lebensführung zu den schönen Erkenntnissen, bis man von den Erkenntnissen endlich zu jener Erkenntnis gelangt, welche die Erkenntnis von nichts anderem als jenem Schönen selbst ist, und man am Ende jenes Selbst, welches schön ist, erkenne." Schön sind Gold und Gewänder und menschliche Leiber — „was aber sollen wir gar glauben, wenn einer das Schöne selbst sonnenhaft, rein, ungemischt sehen dürfte, aber nicht gefüllt mit menschlichem Fleische und Farben und vielem anderen sterblichen Tand, sondern das Göttliche Schön in seiner

[1] Über das Verständnis des griechischen Geistes vgl. J. Geffcken, Kantstudien 35, 1930, 427 ff. - G. Mehlis, Logos 8, 1919/20. - VAN DER LEEUW, Goden en menschen, Einleitung.

[2] Mehlis, 45.

[3] van der Leeuw, Gli dei di Omero, 19.

Eingestalt zu erschauen vermöchte — glaubst du wohl, es könnte gering sein, das Leben eines Menschen, der dorthin blickt und jenes anschaut und mit ihm zusammen ist? Oder ist dir nicht bewußt: dort allein ist ihm bestimmt, blickend mit dem Auge, von dem das Schöne sich erblicken läßt, nicht Schattenbilder der Tüchtigkeit zu gebären, weil er nicht ein Schattenbild umarmt, sondern wahre Tüchtigkeit, weil er das Wahre umarmt? Wer aber wahre Tüchtigkeit gebiert und ernährt, dem ist vergönnt, ein Götterfreund zu werden, und wenn irgendein Mensch, darf er unsterblich sein" [1]. Hier ist das Gleichgewicht zwischen Gestalt und Eros gefunden, die Spannung eschatologisch gelöst.

§ 97. RELIGION DER UNENDLICHKEIT UND DER ASKESE.

H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 1915. – R. Otto, Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum, 1930.

1. Die Religionen Indiens bedeuten den Sieg der Sehnsucht über die Gestalt. Wären die Griechen nicht die Griechen gewesen, so hätte sich bei ihnen das Verlangen, „aus dem Kreislauf zu entkommen", wohl bis in die Bewußtlosigkeit eines Nirvana fortgesetzt, die Sorge um das Heil bis in die Askese gesteigert. Wie die historische Entwicklung nun einmal liegt, finden wir, daß die Griechen bei aller Weltverachtung niemals die Formlosigkeit als Norm erkannt haben, und daß im klassischen Griechenland nur einmal, von Euripides, mit dem Gedanken der Askese und der Virginität gespielt wird [2]: ein Beweis für die Größe des scharfsichtigen Dichters, wie für die wesenhafte Verschiedenheit griechischen und indischen Geistes.

Lassen wir den Buddhismus, dem eine eigene Stelle zukommt, vorläufig aus dem Spiele, so zeigen sich uns die Religionen Indiens als *Religion des Unendlichen und der Askese.* Natürlich wissen wir recht gut, daß die „Religionen Indiens" recht Verschiedenes umfassen. Wie die griechische Religion, sind auch die indischen Religionen auf einer primitiven auferbaut, von

[1] Plato, Symposion, c. 29.

[2] Im *Hippolytos.*

der sie bis heute sehr viel bewahrt haben. Überdies finden sie ihre Grenzen in der Bhakti-Religion, von welcher unten noch die Rede sein wird. Der große Strom indischer Religiosität aber, der auch an die Küsten Europas geschlagen hat und die moderne Welt noch immer stark beeinflußt, richtet sich auf das Unendliche und sucht es zu erreichen durch Askese.

Das ganze Weltgeschehen ist das „Allopfer" des *Purusha*, des Urmenschen (§ 87), aus dem alles hervorgegangen ist; zwar sind es Götter, die den *Purusha* opfern, aber sie sind nicht wesentlich; zwar liegt ein alter Mythus vom zerteilten Riesen vor, aber auch das ist nicht wesentlich. Wesentlich ist die Reduktion alles Geschehens auf einen Vorgang, alles Seins auf ein Wesen: „Purusha ist die ganze Welt, was war und was werden soll . . . durch das Opfer opferten das Opfer die Götter", sagt ein berühmter Hymnus des Rig-Veda (Lehmann-Haas, Textbuch, 92 f., vgl. Otto, Gnadenreligion, 48). Die Furcht des Alleinseins und der Möglichkeit, die Sorge um die Welt, werden ins Unendliche gesteigert, die Möglichkeit wird so gewaltig, daß dem Menschen der Atem ausgeht (buchstäblich in der Yoga-Disziplin); die Sorge geht auf den Grund der Welt, entthront die Götter und begründet die Welt im Selbst, das Selbst in der Welt. „Diese Welt war im Anfang nur der Atman in Menschengestalt *(purusha)*. Der blickte sich um und sah nichts anderes als sich selbst (den *ātman*). Da sprach er zuerst das Wort: ‚Ich bin es.' Daher entstand das Wort ‚Ich'. — Er fürchtete sich. Darum fürchtet sich einer, der ganz allein ist. Und er sann nach: Wenn außer mir nichts anderes ist, vor wem fürchte ich mich eigentlich? Da wich seine Furcht", sagt Yajnavalkya (Bertholet, Lesebuch, 9, 102). So bahnt sich die große Gleichsetzung an, die alle Sorge (Begehung) und jede Distanz (Furcht, Götter) in einer gewaltigen Leidenschaft mit sich hinreißt: Welt ist Selbst, und Selbst ist Welt, *Brahman-Atman*. Oldenberg hat das Zustandekommen dieser Gleichsetzung feinsinnig geschildert (Lehre, 55 ff.). Den schönsten Ausdruck erhielt sie in den Worten des Sandilya: „Das Brahman ist das Wahre: so verehre man es. Aus Wollen nur besteht der Mensch. Welches Wollens er aus dieser Welt scheidet, solches Wollens gelangt er scheidend zu jener Welt hin. So verehre er das Selbst *(ātman)*: Gedanke ist seine Natur, Odem sein Leib, Licht seine Gestalt, der Äther sein Selbst — das

wunschgestaltete, gedankenschnelle, wahren Bedenkens, wahren Haltens, allduftreich, allsaftreich, alle Weltgegenden durchwirkend, dies All durchdringend, wortlos, achtlos. Wie ein Korn Reis oder Gerste oder Hirse oder ein Hirsekern, so ist dieser Geist im Selbst darinnen, golden wie rauchlose Flamme, größer als der Himmel, größer als der Äther, größer als diese Erde, größer als alle Wesen. Dies ist des Odems Selbst; dies ist mein Selbst. Zu diesem Selbst werde ich von hier scheidend hingelangen. Wem solches zu eigen, wahrlich, da gibt es keinen Zweifel. Also sprach Sandilya. So ist es" (OLDENBERG, Lehre, 57 f.). — Wie die großen Bauten indischer Gottesverehrung dasselbe Motiv in unabsehbarer Wiederholung verunendlichen, — wie die großen Epen indischer Literatur Epitheta auf Epitheta häufen, — so steigert die indische Religion das Vorhandene, Welt und Ich, in ewiger Wiederholung bis ins Unendliche, wo beide nur noch eins sind.

Dann hört die Begehung auf; aber die *Askese* (§ 66) soll zu diesem Ziel hinführen. Man unterscheidet herkömmlich zwischen dem Weg des Werkes und demjenigen der Einsicht, des Wissens. Aber die Askese ist sowohl Werk wie Einsicht, gleichsam zum Werk gewordene Einsicht. Schon das alte Brahmanenideal stellt an das Ende des Lebensgangs die Existenz des *Yatin* (Selbstüberwinder), der nicht mehr opfert, sondern in scharfer Askese sich der Betrachtung widmet. Das Leben wird gleichsam ins Unendliche verzogen: als Brahmanenschüler angefangen, erfüllt der Erwachsene seine Pflicht des Opferns und der Kinderzeugung; dann zieht er sich zurück in den Wald, er „verläßt das Haus" (§ 34). Aus dem bunten, erfüllten Leben ist die Leere der Unendlichkeit geworden. Man treibt nicht Askese, das Leben *ist* Askese, sobald es sich seiner eigentlichen Mächtigkeit zuwendet. „Der ‚große Text' deutet diese Mächtigkeit an in dem berühmten *tat tvam asi*, ‚du bist es', ‚du, dein wahres Wesen, dein Geist ist eins mit der Einheit im All, du bist das All' (TIELE-SÖDERBLOM, 157). Die religiös-spekulative Leidenschaft des *Vedanta* scheidet von der Unendlichkeit, die die wahre Welt ist, nur der trügerische Schleier der *Maya*. „Man wisse, daß die Natur nur Blendwerk ist und der große Gott der Blender. Aber die ganze Welt ist erfüllt von Elementen, die nur Teilchen von ihm sind" (BERTHOLET, 9, 140). Sowohl die Welt wie der Mensch sollen gereinigt werden, und der Schleier soll (sei es durch As-

kese, sei es durch Einsicht, sei es durch Hingabe) von ihnen hinweggenommen werden. Die indische Religion ist der Weg der Unendlichkeit. Die Illusion *(Maya)*, die *Avidya* (Unwissenheit) sollen aufhören, das Verhältnis vom Ich zum Du seiner wesentlichen Einheit zu berauben. Die Scheinwelt ist von Brahman mit Maya hervorgebracht, Schöpfung ist mithin Werk des Trugs. Der persönliche Gott hat nur eine vorläufige Aufgabe und ist nur Gegenstand einer uneinsichtigen Verehrung. Wer zum Wesen durchdringt, weiß vom *advaita:* daß nicht zwei sind, sondern nur Eines. Dieses Eine aber ist wirklich da; darin unterscheidet sich Sankara, der größte unter den Kommentatoren des *Vedanta,* und vielleicht der größte Verkünder der Unendlichkeitsreligion überhaupt, vom Buddhismus, der Religion des Nichts. *Brahman* ist das zeitlose, ewig Seiende, in das das Ich aufgeht, nachdem es sich durch Einsicht der Nichtigkeit der Welt und des *tat tvam asi,* erlöst hat (vgl. OTTO, Gnadenreligion, 19 f.). Darum ist es nicht genug damit, daß man die Religion Indiens als Religion der Einheit bezeichnet: in der Einheit webt das All, das unendlich ist und von dem das Ich des Menschen einen ununterscheidbaren Teil bildet. Das Brahman hat keine Prädikate, es ist nur seiend; es gibt, zu ihm oder von ihm, auch keinen Weg, als eben den des Seins. Man kann es nicht suchen oder erwirken oder gar lieben. Man kann es nur sein. Als Religion, d. h. als Einstellung des Menschen, ist der Brahmanismus also eine Religion der Unendlichkeit: unendlich ist das Ziel, unendlich ist die Aufgabe. Das Nichts meldet sich schon, aber es wird noch abgewiesen.

2. Am Nichts des Buddhismus hat die Religion der Unendlichkeit ihre Konsequenz und ihre Grenze; eine andere Grenze ersteht ihr in der *bhakti*-Religion, der Hingabe an den Herrn, *Ishvara.* Mit vollem Recht weist OTTO darauf hin, daß es in Indien nicht nur einen Sankara, sondern auch einen Ramanuja gegeben hat. „Gerade auf dem Boden Indiens selbst wurde der heißeste Kampf ausgefochten gegen diese ‚monistische' Mystik des impersonalen Absoluten" (Gnadenreligion, 6). Ein Schüler Sankaras sagte zu OTTO: „Ihr Christen seid dasselbe, was unsere *bhaktas* sind. Euer Verhältnis zu Gott ist der *pitri-putri-bhava,* das Verhältnis von Vater und Kind. Und das billigen auch wir. Aber darüber liegt als die wahre endliche Vollendung, der *ekata-bhava,* das Verhältnis der völligen Einheit

und Einsheit mit Gott" (Gnadenreligion, 10). In der theistischen *bhakti*-Religion ist Gott wahrlich ein „Gott persönlichen Trauens, Liebens, Verehrens und Sich-hingebens" (17), nicht eine bloße Vorstufe und ein Notbehelf für die Volksfrömmigkeit. Seine Zweitlosigkeit ist zunächst seine Einzigkeit; dann aber soll dennoch das *Advaita* seine volle Geltung behalten, indem Gott und Welt vereinigt werden als Seele und Leib (vgl. Otto, Gnadenreligion, 23 f.). Hier ist allerdings eine Grenze der Religion des Unendlichen, aber keineswegs eine Brücke zu den Religionen des Willens und der Gestalt. Die Formlosigkeit ist eingeschränkt, der leidenschaftliche Schwung ins Unendliche gehemmt; daher fällt uns bei der Betrachtung der *bhakti*-Religion immer wieder eine weitgehende Übereinstimmung mit dem Islam, vor allem aber mit dem Christentum auf. Hier ist eine „Gnadenreligion" und in bestimmtem Sinne auch eine Religion der Liebe (§ 76); hier können Gegensätze auftauchen, wie der von der Erlösung durch die Werke und der Errettung durch *bhakti* allein, *sola fide!* Schon die *Bhagavad-gita* läßt sich von einem Adepten einer Willens- und Glaubensreligion mit Erbauung lesen (vgl. Otto, Gnadenreligion, 37). Was hier letzthin endgültig die Zugehörigkeit zur Unendlichkeitsreligion trotz allem bestimmt, ist erstens die Betrachtung des Lebens, zweitens — davon ungeschieden — diejenige der Welt.

Otto weist darauf hin, daß das Wort „Wiedergeburt", das im Christentum den Sinn einer völlig neuen Schöpfung aus dem Geist hat, in der *bhakti*-Religion nichts anderes bedeuten kann als *samsara*, die ununterbrochene Kette der Geburten; was der einen Religion die höchste Gnade ist, gilt der anderen als die dunkle Folie für diese Gnade; was der einen Erlösung heißt, ist der anderen das, davon man erlöst werden soll. Der einen ist das Leben ein neu zu schaffendes; der anderen ist das Leben ein verlorenes, das in die Unendlichkeit verschwinden muß (Otto, Gnadenreligion, 72). — Die Welt aber gilt der Religion des Willens und der Liebe als Schöpfung, als Tat Gottes; der Unendlichkeitsreligion, auch der in *bhakti* eingeschränkten und verinnerlichten, ist sie das Spiel (*lila*) des Alleinen [1]. „Wenn ich

[1] Daher auch der große Unterschied in der Auffassung von der Sünde bei Christen und Hindus. Eine schöne Vishnulegende zeigt eine fast wörtliche Parallele zum Gleichnis vom verlorenen Sohn. Der bezeichnende Unterschied liegt aber, wie Mensching bemerkt, darin, daß der ent-

verinnerlichten, ist sie das Spiel *(lila)* des Alleinen. „Wenn ich die keuschen Frauen aus ehrbaren Familien betrachte, so sehe ich in ihnen die göttliche Mutter, in das Gewand der keuschen Dame gekleidet; wenn ich die öffentlichen Frauen der Stadt betrachte, wie sie in ihren offenen Veranden sitzen, in das Gewand der Unsittlichkeit und Schamlosigkeit gekleidet, so sehe ich auch in ihnen die göttliche Mutter, wie sie in anderer Weise dem Spiel obliegt", sagt Ramakrischna, der letzte große indische Lehrer (BERTHOLET, 14, 83 f.). Alles Erscheinende ist nur Offenbarung des Einen, das auch hier eine vorläufige Gestalt (die der indischen Muttergöttin) besitzt, das aber alles andere unwesentlich macht. Bewegt sich die Welt, so kann die Bewegung nur ein Spiel der einzigen Macht mit sich selber sein. Weder Gott noch Mensch findet in Raum oder Zeit einen „Ort"; unendliche Bewegung reißt auch das Festeste mit sich fort und löst die straffsten Gestalten wieder auf.

§ 98. RELIGION DES NICHTS UND DES MITLEIDS.

H. OLDENBERG, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde [12], 1923. – H. VON GLASENAPP. Der Buddhismus, 1936.

1. Der Weg des Unendlichen führt im Buddhismus ins *Nichts.* Der ältere Buddhismus, der im „kleinen Gefährt", *Hinayana,* am treusten bewahrt ist, ist jeder Versinnlichung feind; die buddhistische Kunst lebte im *Mahayana* (MENSCHING, Buddh. Symbolik, 5). Das ist nicht verwunderlich, wo jede Vorstellung des Göttlichen verpönt ist. Die Gestalt verschwindet, der Wille soll vernichtet werden. Der Buddhismus ist zunächst die Einsicht, daß dieses Verschwinden, diese Vernichtung Realität ist. Er ist somit die Religion des Negativen. Bestimmte buddhistische Sekten in Japan bemühen sich, dem äußerlichen Zeremoniell der Riten usw. durch eine esoterische Exegese wieder die ursprüngliche Strenge zu geben. So erklärt z. B. die Schule von Shingon die Opfergaben, die man Buddha darzubringen hat, auf verschie-

artete Brahmane der indischen Legende, der unter der Last seiner Sünden empfindlich leidet, diese nicht als Verstöße gegen Gott ansieht, was gerade den Hauptinhalt des christlichen Gleichnisses bildet. Siehe Mensching. Idee der Sünde, 51 ff.

dene immer geistigere Arten: die geopferte Blume bereitet dem Buddha Vergnügen (gemeinverständliche Interpretation); — die Blume ist ein Symbol der Freude; — die Blume symbolisiert die Entwicklung der wahren Natur des Universums; — die Blume ist die Substanz der gesamten Welt, indem sie Buddha als Opfer dargebracht wird (GLASENAPP, 271).

FRICK stellt in einleuchtender Weise die heiligen Nächte der drei großen Religionen zusammen: im Islam ist die *lailat el kadr*, die Nacht der Macht, der Zeitpunkt der Sendung des Korans. Im Christentum ist die Weihenacht die Herabkunft des Erlösers. Im Buddhismus aber empfängt Buddha in der heiligen Nacht am Ufer des Flusses Nairanjana die Erleuchtung, d. h. die Einsicht der vier edlen Wahrheiten und des Erlösungspfads: „Hier habe ich das Gestrüpp der Leidenschaft am Baume des Weltenseins mit der Axt der Besinnung abgehauen und im Feuer der Erkenntnis verbrannt, ausgetrocknet ist der Strom der sinnlichen Begierde durch die Sonne des Wissens; hier ist mir das Auge der Erkenntnis in seiner Reinheit aufgegangen und das Gewebe des Wahnes zerrissen, alle Fesseln des Weltendaseins sind von mir gelöst" (FRICK, Vergl. Rel.wiss., 68 ff.) [1]. Das Nichterkennen, das Nichtbegreifen der edlen Wahrheiten vom Leiden, von seiner Entstehung, seiner Unterdrückung und vom Wege, der dazu führt, ist die Ursache des „Herumirrens und Wanderns auf diesem langen Wege" (BERTHOLET, 11, 17). Die Ausrottung der Wurzel des Leidens führt zur Aufhebung der Wiedergeburt und, da der indische Genius sich das Dasein nicht anders denn als kreisförmig denken kann, zum Nichts. Das letzte Wort des *Tathagata* zu den Mönchen bezieht sich auf die Nichtigkeit dieses Kreislaufs: „Wohlan, ihr Mönche, ich sage euch: Dem Vergehen unterworfen sind die Daseinserscheinungen *(samkhara)*, vervollkommnet euch mit Eifer" (BERTHOLET, 11, 24). Dann geht der Herr ins Nirvana ein, und zwar stufenweise: die vier Stufen der Versenkung *(jhana)* bringen ihn in das Reich der „Raumunendlichkeit", dann gelangt er zum Reiche der „Bewußtseinsunendlichkeit", und schließlich in das Reich des „Nichtseins". Aber auch das ist noch zu positiv: Vorstellen und Empfinden sollen gänzlich aufhören. Ananda meint schon, daß

[1] Vgl. A. Bertholet, Buddhismus im Abendland der Gegenwart, 1928. 29.

der Herr nunmehr die völlige Ruhe erreicht hat; Anuruddha aber weiß es besser: der Weg geht wieder zurück, bis in die erste Stufe der Versenkung, dann wiederum denselben Weg, aber jetzt erreicht Buddha aus der vierten *jhana* unmittelbar das „völlige Nirvana" *(Parinibbana)*. Und der Götterkönig Sakka gibt den Kommentar: „Ach, vergänglich sind die Daseinserscheinungen *(samkhara)*, dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Nachdem sie entstanden, werden sie vernichtet, *ihr Aufhören ist Seligkeit*" (Bertholet, 11, 25 f.). Der Buddha ist kein Gott, kein Gandharva, kein Yaksa, aber auch kein Mensch: das alles würde er ja sein, wenn die „Grundübel" nicht in ihm ausgerottet wären. „Das, wodurch ich als ein Gott, ein in den Lüften lebender Gandharva wieder erstehen oder zu einem Yaksa oder einem Menschen würde, nämlich die Grundübel, sind in mir vernichtet, zerstört, entwurzelt. Wie der liebliche Lotus im Wasser nicht befleckt wird, so werde ich von der Welt nicht befleckt. Deshalb, Brahmane, bin ich ein Buddha" (Bertholet, 11, 31 f.).

Selbstverständlich ist dieses Nichts positiv gemeint (vgl. was oben über die Mystik, § 75, gesagt wurde). Im *Mahayana* zeigt sich das Nichts wieder als „Unermeßlichkeit" (Bertholet, 15, 65), dann sogar als Gestalt. Aber immer wird alles wieder verneint: Das „große Gefährt" „bricht mit nichts auf. Es wird nirgends stehen bleiben oder auch es wird in der Allwissenheit stehen bleiben in dem Sinne des Nichtstehenbleibens" (Bertholet, 15, 65). „Stehenbleiben im Sinne des Nichtstehenbleibens", beredter kann das Geheimnis der Mystik nicht ausgedrückt werden: der Buddhismus ist die Mystik *kat'exochén*. Das Heil, das Nirvana, ist weder Sein noch Nichtsein, „aus noch unergründlicheren Tiefen als das Brahman, als der Purusha, blickte die Ahnung des Nirvana dem Frommen entgegen, der nicht sein Rätsel zu lösen, sondern darin zu verwehen trachtete. Wie das Denken dies Rätsel schweigend ruhen ließ, mag faustischer Begehr nach Erkennen dessen, „was die Welt im Innersten zusammenhält", schwächlich und kleinmütig scheinen. Aber wie ganz hatte doch der Buddhismus solches Begehren von sich abgetan. Eine eigene Größe, auch eine eigene Poesie wohnt dem inne, wie man hier vor dem verhüllten Bilde des Jenseits stand, ohne das Verlangen, von der Herrlichkeit dessen, was kein Auge gesehen, den Schleier zu heben, und wie man doch eben diese

Herrlichkeit still und beseligt in der eigenen Wesenstiefe erlebte“ (OLDENBERG, Lehre, 333). Diesen schönen Worten des feinsinnigen Indologen kann nur noch hinzugefügt werden, daß auch die christliche Begehr der Erlösung der buddhistischen Ruhe fremd gegenübersteht. Der *Rex gloriae* ruht nicht, sondern ist immer derjenige *qui venit in nomine Domini.* Sein Bild gleicht den wunderbaren Bildern des Buddha nicht. Hier ist die Begehr ausgerottet und damit das Leben. Von jeder Mächtigkeit ist grundsätzlich Abstand genommen. Auch die Askese hilft nichts, außer derjenigen *exercitio spiritualis,* die in dem Stufengang der Versenkung den Menschen allmählich entblößt, zum Nichts führt (BERTHOLET, 11, 17)[1].

2. Was zusammen geboren ist und zusammen leidet, muß, wenn es einsichtig ist, *mit*einander leiden; das Ethos des Buddhismus ist das *Mitleid*[2]. In demselben Elend befangen, in die gleiche Seligkeit entrückt, — „seien sie sichtbar oder unsichtbar, seien sie ferne oder nah, schon geboren oder erst nach Geburt strebend — alle Wesen seien beglückten Herzens! — Wie eine Mutter ihr eigen Kind, ihren einzigen Sohn selbst mit ihrem Leben beschützt: also hege er grenzenloses Wohlwollen für alle Wesen! Einen grenzenlosen Geist der Liebe für alle Welt pflege er: nach oben, nach unten, nach allen Seiten, unbehindert, ohne Haß, ohne Feindschaft!“ (BERTHOLET, 11, 84). Ein Bodhisattva soll sich nur einer Tugend ganz hingeben, dann sind alle Buddhatugenden von selbst in ihm vorhanden; das ist das Mitleid: „So wie, o Herr, wenn das Lebensorgan vorhanden ist, alle anderen Organe sich betätigen, so, o Herr, betätigen sich, wenn das große Mitleid vorhanden ist, alle anderen die Erleuchtung bewirkenden Tugenden“ (BERTHOLET, 15, 35). Die wesenhafte Einigkeit aller Wesen, die im Kreislauf der Geburten gefangen sind, ist der Grund des Mitleids: „Wie könnte ein Bodhisattva Mahasattva, der mit seinem Wesen allen Wesen hilfreich zu nahen wünscht und die Buddhalehre liebt, das von irgendeinem Geschöpf oder Lebewesen herrührende Fleisch essen, das Fleisch eines nahen Verwandten, der sein Dasein in der einen Geburt beendet hat und im Schoße eines wilden Tieres, eines Viehes oder eines Vogels wiedergeboren ist?“ (BERTHOLET, 15, 50.) Das

[1] Vgl. Friedr. Heiler, Die buddhistische Versenkung[2], 1922.
[2] Vgl. Willy Lütge, Christentum und Buddhismus, 1916, 30 ff.

geht soweit, daß ein Brahmanenschüler, der zweiundvierzigtausend Jahre das Gelübde der Keuschheit beobachtet hat, es bricht aus Mitleid mit einer Frau, die sonst sterben würde (BERTHOLET, 15, 40). Es geht soweit, daß der Bodhisattva in Gestalt eines Hasen sich selbst am Feuer bratet um eines hungrigen Brahmanen willen, — nachdem er pflichtgetreu das Ungeziefer aus seinem Pelze geschüttelt, damit es nicht zu Schaden komme [1].

Mitleid ist nicht Liebe, „wenn auch Mitleid eine Manifestation des liebenden Verstehens ist. Mitleid ist am Leiden des anderen selbst leidend, einerlei, welches Leid es ist. Das Mitleid hat nirgends Beziehung zum Absoluten, sondern ist bloß leidverneinend, es ist gar nicht auf das Individuum als Individuum gerichtet, sondern allgemein. Es ist darum entwürdigend für den, der davon getroffen wird, ... erregt ... beim Mitleidenden das Gefühl der Überlegenheit, weil ... er im Helfen seine Macht fühlt ... man bleibt in der Einstellung, der der Wertgegensatz Leid und Lust der absolute ist. Man liebt nicht, wenn und weil man mitleidig ist"; diese Worte JASPERS' (Psych. d. Weltansch., 128), die auf Nietzsche's unbarmherziger Demaskierung der Tugend beruhen, lassen sich geradewegs auf den Buddhismus anwenden. Die Liebe ist, wie wir sahen (§ 76), immer Gegenliebe, immer direkt auf das Absolute, auf die Tat Gottes bezogen; das Mitleid ist die Einsicht der Allgemeinheit des Leidens. Das Mitleid ist die großmütige Bewegung desjenigen, der weiß, daß er sich befreien kann; die Liebe ist die Bewegung desjenigen, der weiß, daß er geliebt wird. Das Wohlwollen allen Lebewesen gegenüber erfindet keine Hölle, aber auch keinen Himmel. In der Hölle aber:

> *qui vive la pietà quando è ben morta;*
> hier lebt die Liebe, wenn das Mitleid tot ist [2].

---

[1] Lüders, Buddhistische Märchen, Nr. 53. – Vgl. diese andere *dschataka:* der als Prinz in Indien wiedergeborene Bodhisattva begegnet einer verhungernden Tigerin mit ihren Jungen. Er will sich von ihr verschlingen lassen, aber die Tigerin hat nicht die Kraft dazu. Da durchsticht sich der Prinz die Haut und läßt das Blut herausfließen. Die Tigerin leckt es auf und bekommt wieder soviel Kraft, daß sie ihren Wohltäter verzehren kann (S. H. Ribbach, Drogpa Namgyal. Ein Tibeterleben, 1940, 45).

[2] Dante, Inferno, Canto 20, 29.

3. Aus dem Vorhergehenden darf man nun nicht etwa schließen, als sei der Buddhismus eine finstere, die Welt verachtende Religion. Besonders im fernen Osten zeigt sich der verneinende Weg als eine stufenweise Vervollkommnung. Sonst könnte man unmöglich die großen Werke buddhistischen Geistes verstehen, wie der Bara-Budur auf Java, der Ankor Vat-Tempel und der japanische Samurai, der bis auf den heutigen Tag noch wirksam ist (Glasenapp, 9). Dennoch bleibt die eigentliche Struktur dieser Werke rein buddhistisch, d. h. verneinend. Die buddhistische Architektur des Bara-Budur beginnt mit einem überwältigenden Reichtum an Skulpturen und Ornamenten, um dann in leere Terrassen auszulaufen; der Samurai vollbringt Wunder an nationalem Mut, indem er eine Disziplin anwendet, die seine Persönlichkeit im Nichts verschwinden läßt.

Die Religion des Nichts hat ihre Grenze, einerseits an derjenigen des Unendlichen, andererseits an derjenigen der Gestalt und der Hingabe. Das Hinscheiden des Buddha ist im Sinne des strengen Buddhismus kein wesentlicher Verlust; die Hauptsache, die Lehre, die Einsicht bleibt ja. Aber es hat anscheinend doch manche gegeben, deren Sonne verfinstert war, als das Licht des Heils ihnen nicht länger aus den Zügen des Buddha leuchtete: „Als der Herr völlig zur Ruhe gegangen war, da rangen manche von den Mönchen, die noch nicht frei von Leidenschaften waren, die Hände und jammerten, (andere) fielen jählings zur Erde und wälzten sich hin und her, (indem sie klagten): ‚Allzubald ist der Herr völlig zur Ruhe gegangen, allzubald ist der Selige völlig zur Ruhe gegangen, allzubald ist das Auge (d. h. das Licht) in der Welt verschwunden.‘ Diejenigen von den Mönchen aber, die frei von Leidenschaften waren, ertrugen es ernstbesonnen und klarbewußt, (indem sie dachten): ‚Vergänglich sind die Daseinserscheinungen, wie wäre es möglich, (daß es) in diesem Fall (anders sei)?‘ “ (Bertholet, 11, 27.) — Ja, sogar auf den Willen des Heimgegangenen richtet sich das Vertrauen der Jünger, wenn das „vorzeitliche Gelöbnis“ des *Buddha Amitābha* nicht in die volle Seligkeit einzugehen, ehe denn alle erlöst sind, die nach dem Heil Verlangen tragen, die „Einsicht“ und die „Lehre“ in eine sehr reale Willenstat wandelt. Auf dieses Gelöbnis soll man trauen, es ist eine Art Heilstat, die Glauben heischt (vgl. Frick, Vergl. Rel.wiss., 93 f.). Es herrscht hier eine Frömmigkeit, die nicht zu Unrecht von

Missionaren mit der reformatorischen eines Luther verglichen worden ist. Die Hingabe, der Glaube machen selig. Und der Entschluß des Buddha ist eine Art Opfer: „Von dem großen Abgrund muß ich (alle diese Wesen) hinwegheben, von allen Widerwärtigkeiten muß ich sie befreien, ich muß sie aus der Flut des *Samsara* hinausführen. Ich selbst muß die ganze Masse des Leidens aller Wesen auf mich nehmen. ... Ich bin entschlossen in jeder einzelnen schlechten Daseinsform ungezählte Millionen von Weltzeitaltern zu leben. ... Besser ist es ja fürwahr, daß ich allein leide, als daß alle Wesen in die Stätten der schlechten Daseinsformen gelangen" (BERTHOLET, 15, 34 f.). Das so vom Buddha erwirkte Heil ist dann freilich immer noch das selige Nichts:

Vieler Geburten Kreislauf hab ich rastlos durchlaufen,
Suchend den Hauserbauer (die Begierde). Leidvoll ist ew'ge Wiedergeburt.
Hauserbauer, du bist erschaut! Wirst nimmer das Haus mehr bauen.
Deine Balken sind gebrochen, des Hauses First zerstört.
Frei ist mein Herz, hat aller Begierden Vernichtung erreicht.

(BERTHOLET, 11, 129.)

§ 99. RELIGION DES WILLENS UND DES GEHORSAMS.

J. PEDERSEN, Israel, sjaeleliv og samfundsliv, I–II, 1920; III–IV, 1934 (englische Übersetzung: Israel, its Life and culture, I–II, 1926; III–IV, 1940). – P. VOLZ, Das Dämonische in Jahve, 1924. – M. BUBER, Königtum Gottes (Das Kommende, I), 1932. – JOH. HEMPEL, Gott und Mensch im Alten Testament, 1926.

1. Die Geschichte bietet auch in der Religion nur eine beschränkte Zahl von Möglichkeiten, Religion der Gestalt oder der Formlosigkeit, Religion des Willens oder des Nichts, Religion der Askese oder des Dranges, Religion des Mitleids oder des Gehorsams, — damit scheint der historische Reichtum so ziemlich erschöpft zu sein. Wie die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte immer wieder zu einigen wenigen Symbolen sich wendet, so sind es auch nur wenige Züge, in denen sie das Wesen der Macht zu malen weiß, nur wenige Haltungen, die sie ihr gegenüber einnehmen kann.

Die *Religion des Willens*[1] *und des Gehorsams* erhob sich in Israel auf dynamistisch-animistischer Grundlage. Eine Zwischenstufe des Polytheismus, wie in Indien und Griechenland, gab es nicht oder beinahe nicht. Die Mächtigkeit, die der primitive Israelite in seinem Leben erschaute, hatte von jeher den ausgesprochenen Charakter eines dämonischen Willens; die Religion Israels, wenigstens die der jahvistischen Bewegung, ist, wie SÖDERBLOM richtig gesehen hat, ebenso wie der Islam, animistischer Art. Man stellte sich Jahve als den „Zerstörer vor, unheimlich gefährlich, unerklärlich zürnend, als einen, der Lust hat am Vernichten, unversehens und listig zu Fall bringt, der unbarmherzig straft, Grausames fordert und Böses schafft" (VOLZ, 9). Ein gewaltiger Krieger, vernichtet er die Feinde seines Volkes; aber auch seinen eigenen Knecht, Moses, fällt er an, um ihn zu töten[2], und von seinem Freund Abraham fordert er die Hingabe seines einzigen Sohns. Sein Reden ist gewaltig: „Am dritten Tage, als es Morgen wurde, da donnerte und blitzte es und dichtes Gewölk bedeckte den Berg, und gar mächtiger Posaunenschall erdröhnte, so daß alles Volk, das sich im Lager befand, in Beben geriet. . . . Und der Berg Sinai war ganz in Rauch gehüllt, darum daß Jahve im Feuer auf ihn herabgefahren war, und sein Rauch stieg auf gleich dem Rauch eines Schmelzofens, und das ganze Volk geriet in heftiges Beben. Und der Posaunenschall wurde immer gewaltiger. Als Mose redete, antwortete ihm Gott im Donner" (Ex. 19, 16, 18 f.; BERTHOLET, 17, 39). Das ist die Schilderung eines vulkanischen Ausbruchs, aber gleichzeitig diejenige eines numinosen Erlebnisses, des Erlebnisses eines dämonischen Willens, der sich auf das Volk legt. Gottes Schweigen aber, wenn seine Orakel versagen, ist noch furchtbarer und unheimlicher als sein Reden (1. Sam. 14, 37; 28, 6; vgl. VOLZ, 13). Schrecklich ist es, wenn er hinauszieht „von seiner Stätte" (ursprünglich wohl der Sinai), er „steigt hernieder und schreitet über die Höhen des Landes. Da zerfließen die Berge unter ihm, und die Täler ebnen sich wie Wachs vor dem Feuer, wie Wasser ausgegossen am Abhang" (Micha 1, 3; BERTHOLET, 17, 40).

[1] Das Wort „Wille" existiert nicht im Hebräischen, aber der Wille ist der Ausdruck der Seele; als solche ist sie in jeder Handlung und in jedem Gedanken zu finden.

[2] Ex. 4, 24.

Denn sein Wille ist zunächst *Zorn*. Er ist wie ein heißer Atem, der über die Wüste fegt. Israel erlebte die Heiligkeit der Macht als schrecklichen Willen. Das ist auch bei den Propheten nicht anders: „Jahve der Heerscharen, ihn haltet für erhaben, und er allein sei eure Furcht und euer Schrecken“ [1]. Amos hört die Stimme Jahves als das Gebrüll eines Löwen von Zion her „und aus Jerusalem läßt er seine Stimme erschallen, daß die Auen der Hirten verwelken und der Gipfel des Karmel verdorrt“ [2]. Jahve ist „eifersüchtig“, er kommt in das Leben des Menschen und zerstört es, um es zu seinem Eigentum zu machen. „Ein eifersüchtiger Gott trat in ihr Leben hinein, der ihnen mit furchtbarer Macht geholfen hatte, und der nun ihr ganzes Sein und Wesen wollte“ (Volz, 27). Und damit ist für die Religion etwas Ungeheures vollzogen.

Denn jetzt wird der furchtbare Wüstenwille zum Gott der Geschichte, zum Gott *seines* Volkes [3]. Er stellt das träge Volk mitten in die Wirrnis der Welt, er treibt es an und will, daß es seinen dämonischen Willen vollbringe und um nichts wisse als um ihn und seinen Willen. Und tatsächlich, wie oft das Volk in Götzendienst zurücksinkt, wie undankbar und treulos es sich seinem harten, aber liebenden Herren gegenüber beträgt, — es weiß, als einziges unter den Völkern, daß sein Gott sein einziges Heil ist. Scharfsichtig und weitblickend hat Volz beschrieben, wie die Erfahrung der Mächte, die Israel mit allen Völkern gemeinsam hat, hier nicht zum Polytheismus oder Dualismus führte, sondern in die überwältigende Erfahrung Jahves aufgenommen ward, so daß „in Israel der eine Jahve alles umspannte“ (31). „Jahve ist dämonisch geworden, und umgekehrt, weil Jahve alles Dämonische aufsaugte und selbst der gewaltigste Dämon war, brauchte man in Israel keine Dämonen mehr“ (31). Das ist das große Wagestück, das das Volk Israel bestanden hat; mit seinem Gott war es durch eine so starke Gemeinschaft verbunden, so ungeheuer war die Kraft des überlegenen Willens, die es auf sich gelegt fühlte, daß es ihm unmöglich war, irgendwo Mächtigkeiten zu glauben neben Jahve, selbst wenn diese gewaltsame Vereinfachung des Geschehens es

[1] Jes. 8, 13 (Kautzsch). [2] Amos 1, 2 (Kautzsch).

[3] Der Wille Gottes ist nicht irgend etwas im Allgemeinen, sondern immer auf die gegebene Lage bezogen (Buber, 107).

mit sich bringen sollte, daß auch die böse Macht Gottes Macht sein muß. Dieses Wagestück des Gottesglaubens ward vollzogen vom Volke Israel in allen seinen Schichten, vom Redaktor der Überlieferungen, der das Erhabenste und das Greulichste zusammen dem Jahve Elohim zuschrieb, ebenso wie vom mosaischen Volksbewußtsein, das sich im Dekalog zeigt: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!" und vom Buche Hiob, dem sich „alles vereinigt in dem gleichen Gott, — und dadurch wird sein Gott selbst dämonisch, fast satanisch" (Volz, 30) [1].

Es ist ein Ungeheures, das sich in diesem winzigen Völkchen vollzogen hat: der *Glaube* lebt auf. Die Macht wird als Wille geglaubt; auch wenn sie in unverständliche und zweifelhafte historische Wirrnis führt, auch wenn sie dämonischer auftritt als der schlimmste Dämon, auch wenn sie das Volk „verläßt". Denn der Gott Israels ist ein beweglicher, veränderlicher Gott, ein *melekh*, der sein Volk bald geleitet, bald es zornig im Stich läßt. Das ist die Bedeutung seines Königtitels, „der vorangehende, führende Gott", der aufsucht, holt, begleitet, lenkt [2]. „Es gibt hier kein ruhendes Charisma, nur ein Schwebendes...", ein Kommen und Gehen des *ruach*, keine Machtsicherheit, nur die Ströme einer Vollmacht, die sich schenkt und die sich entzieht." (Buber, Königtum, 145, vgl. 77 ff., 73) [3]. — Von hier aus läßt sich eine eigentümliche Parallele zu den Griechen ziehen. Weder der alttestamentliche Jude noch der homerische Grieche erkennen die *Magie* an. Es ist selbstverständlich hier wie dort Magie vorgekommen. Aber grundsätzlich ist sie überwunden. In Griechenland war die Ursache, daß man *nichts* von Gott wollte und Gott nichts vom Menschen; in Israel war der Grund der, daß man *alles* von

---

[1] Das eindrucksvollste Beispiel ist Abrahams Opfer. „Es war in Wahrheit nichts gefordert als die Intention, aber die Intention konnte nur dann ganz wirklich werden, wenn im äußersten Ernst die Tat selber gefordert wurde. Das ist es, was die alttestamentliche Gläubigkeit, die wie keine andre das Gegenüber von Gott und Mensch ernst nahm, das „Versuchen" nannte. Es ist die Realität des *moloch* in JHWH" (Buber, 102).

[2] Vgl. § 93. – A. Causse, Réforme deutéronomique (Revue d'hist. et de philos. rel., 1933), 18. – Exod. 13, 21; 33, 16; Num. 14, 14; Deut. 1, 30 ff.; 20, 4; 31, 6.

[3] Selbst zu der Zeit, als man die grenzenlose Macht Jahves über die Welt verkündet, gleicht dieser Gott in seinem Handeln als *melekh* niemals dem babylonischen Herrscher; er bleibt immer der Stammesführer (Buber, 82).

Gott wollte und Gott alles vom Menschen. „Einem solchen ungeheuren Gott gegenüber, der alle Gottes- und Dämonengewalt vereinigte, verschwand die Magie; vor einem solchen Gott, der nicht bloß Dämon war, sondern auch Gott, half der Zauber nicht" (Volz, 31). Israel *lebt* mit seinem Gotte, in Hader und Zwist, in Zorn und Zerknirschung, in Reue und Eigensinn, in Liebe und Glauben.

Eine weitere Parallele, im negativen Sinn freilich, zu den Griechen bietet sich dar. Bei den Griechen fanden wir die Religion der Gestalt. Hier, in der Religion des Willens, *fehlt die Gestalt*[1]. Das Verhältnis zur Gottheit, die die Vision der Griechen in der Ferne eines strahlenden Götterreichs schaut, ist hier ein allzunahes. Gott ist zu sehr Realität, als daß man seine Züge bilden könnte. Auf dem Sinai redet nach dem Deuteronomium eine Stimme „aus dem Dunkel heraus" [2], Moses hört den Schall der Stimme, aber eine Gestalt wird ihm nicht sichtbar [3] (vgl. § 65). Die uralte Scheu vor der Nähe der Macht im Bilde erhält in Israel eine ganz eigene Bedeutung: der Wille, der sich aufdrängt, ist so nah, daß man nichts sieht, aber auch so „ganz anders", daß es gut ist, daß man nichts sieht. Denn wer Gott sieht, muß sterben: „Nicht vermagst du mein Angesicht zu sehen; denn wenn ein Mensch mich sieht, bleibt er nicht am Leben", sagt Jahve zu Mose (Ex. 33, 20; Bertholet, 17, 45). Die Stimme aber, die aus dem schrecklichen Dunkel des Gottesberges ertönt, klingt im Innern des Menschen: darum ist sie desto grausiger, weil sie desto näher ist.

Die Stimme spricht von Zorn, aber auch von Barmherzigkeit. Zwar ist die Barmherzigkeit immer unter der Form des Aufhörens des Zorns gedacht (barmherzig ist der Herr, nicht ewiglich behält er den Zorn, Ps. 103); aber gerade die Bedingtheit der Liebe und Gnade, der Sanftmut und Barmherzigkeit Jahves durch seinen Zorn gibt ihnen ihre starke Realität, die zugleich „andersartig", jenseitig ist, — gibt ihnen den Charakter der „Erwählung". Derselbe Prophet, der Jahve anklagt, daß er ihn betört hat, und der die Gewalt des Gottes nicht länger ertragen kann (Jer. 20, 7 ff.; Bertholet, 17, 78), findet für Jahves Liebe die schönen Worte: „Ich habe dich von jeher

---

[1] Und folglich auch der *Mythus* beinahe gänzlich.

[2] Deut. 5, 20. Vgl. Rud. Bultmann, Zeitschr. f. d. Neut. Wiss., 29 (1930), 169 ff.

[3] Deut. 4, 12.

geliebt; daher bewahre ich dir auf die Dauer die Gnade“ (Jer. 31, 3; Bertholet, 17, 93).

Hier liegt der Ursprung dessen, was man später Prädestination nannte. *Christianus fit, non nascitur.* Aber der Jude hört die Stimme des Ewigen, als er noch in Abrahams Lenden ist. Der Christ ist von Natur aus Heide, der Jude aber Jude[1]. Der Judaismus hat diesem Glauben in der *selicha* des Versöhnungstages in schöner Weise Ausdruck verliehen[2]:

Denn sieh, wie der Lehm in des Töpfers Hand —
Wie er will macht er weit, wie er will macht er eng —
So sind wir in deiner Hand, der du Gnade bewahrst, —
Schau auf den Bund und wende dich nicht zum Trieb.
Denn sieh, wie der Stein in des Steinhauers Hand —
Wie er will erfaßt er, und wie er will zerschlägt er —
So sind wir in deiner Hand, gütiger und verzeihender Gott.
Denn sieh, wie das Glas in des Glasbläsers Hand —
Wie er will formt er und wie er will schmelzt er —
So sind wir in deiner Hand, der du Frevel und Irrtum vergibst.
Denn sieh, wie der Teppich in des Wirkers Hand —
Wie er will wirkt er grad, wie er will wirkt er schräg —
So sind wir in deiner Hand, eifriger rächender Gott.
Denn sieh, wie das Feuer in des Schmiedes Hand —
Wie er will bläst er an, wie er will bedeckt er es —
So sind wir in deiner Hand, der du den Atem einhauchst,
Schau auf den Bund und wende dich nicht zum Trieb[2]

2. Die Stimme, die aus dem Dunkeln ertönt, spricht das *Gebot.* Dem Willen Gottes entspricht der *Gehorsam* des Menschen. Nach dem § 69 Gesagten, brauchen wir darüber nicht mehr viele Worte zu machen. Im Gebot ist Gott dem Volke nah: „Das Gebot, das ich dir heute gebiete, übersteigt deine Fassungskraft nicht und liegt nicht fern. Nicht im Himmel ist's, daß man sagen müßte: wer steigt uns zum Himmel empor und holt es uns herab, daß er es uns kundtäte und wir es befolgten. Nicht jenseits des Meeres ist's, daß man sagen müßte: wer geht für uns übers Meer und holt es uns, daß er es uns kundtäte und wir es befolgten. Vielmehr liegt dir das Wort ganz nahe, in deinen Mund

[1] Rosenzweig, Stern der Erlösung, III, 175 f., 190.

[2] Schubert-Christaller, 58. – Dieser Prädestinationsbegriff entartet im Judaismus zu einer statischen Überzeugung vom auserwählten Volk: um Zeuge Gottes zu sein, braucht man nur sich selbst zu sein; es genügt Jude zu sein, um auserwählt zu sein. Vgl. K. H. Miskotte, Het wezen der Joodsche religie, 1932, 369.

und in dein Herz (gelegt), daß du es befolgen kannst" (D e u t. 30, 11 ff.; BERTHOLET, 17, 112). Darum ist das große Wort Israels das *Schema Jisrael:* „Höre Israel, Jahve ist unser Gott, Jahve allein. Und du sollst Jahve deinen Gott lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft, und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir am Herzen liegen" (D e u t. 6, 4 ff.; BERTHOLET, 17, 112). Hier ertönt die Stimme im Innern und beherrscht das ganze Leben. Die Akmé dieses Glaubens ist das Buch *Hiob*.

Freilich findet die Religion des Willens und des Gehorsams am Gebot (§ 62) auch seine Grenze. Sobald Gott Gesetz geworden ist, hat er seinen dämonischen Charakter und damit sein Wesen verloren. Der Gott der vielen Verbote, gegen die sich die leidenschaftliche Predigt J e s u richtet, kann unbequem, aber kaum schrecklich sein. Die wunderbare Liebe zum Gesetz, das Horchen auf die im Herzen erklingende Stimme ist dann zur Buch- und Gesetzesreligion geworden, in der der sengende Atem der Wüste zur Ruhe gekommen ist[1].

Eine andere Grenze dieser Religion findet sich in der modernen Deutung des Bundes (§ 70) als einer Korrelation zwischen Mensch und Gott. Nicht nur der Mensch, auch Gott weiß von Verlassenheit zu sagen. Adam spricht:

Du wirfst mich fort.

Gott antwortet:

Wir sind, mein Sohn, so sehr verbunden,
Daß du dich triffst mit deinem eignen Wort
Adam: Erbarm dich mein!
Gott: Erbarm dich mein![2].

Ein Gott aber, den man stützen, dessen man sich erbarmen muß, ist eine so konsequente Weiterbildung des brennenden Willens des Alten Testamentes, daß das Wesen hinweggebildet wurde.

---

[1] Sehr charakteristisch ist die jüdische Lesart des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg. Während im Evangelium (M a t t h. 20, 1 ff.) die Unzufriedenen zur Antwort bekommen: darf ich nicht mit dem meinen tun, was ich will? – schließt die jüdische Parallele so: „Dieser hat in zwei Stunden mehr geleistet, als ihr den ganzen Tag. Also ist alles nach Recht und Gerechtigkeit zugegangen." (L i e t z m a n n , Gesch. der alten Kirche, I, 43).

[2] F r a n z W e r f e l, Zwiegespräch an der Mauer des Paradieses, bei: K. H. M i s k o t t e, Het wezen der joodsche religie, 1932.

§ 100. RELIGION DER MAJESTÄT UND DER DEMUT.

W. H. T. GAIRDNER und W. A. EDDY, Christianity and Islam (The christian life and message in relation to non-christian systems, Report of the Jerusalem Meeting of the Int. Miss. Council I, 1928). – E. KELLERHALS. Les forces spirituelles de la religion islamique (Le monde non chrétien, N. S., 1947, 6 ff.). – A. J. WENSINCK, The muslim creed. Its genesis and historical development, 1932. – MAURICE GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Les institutions musulmanes (enzyklopädisches Werk), 1946.

1. „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. Sprich, Gott ist ein einziger Gott, der erhabene Gott. Er hat nicht gezeugt, noch ist er gezeugt, und kein Einziger ist ihm ebenbürtig“ (Sure 112; LEHMANN-HAAS, Textbuch, 350). Die Religion, welche hier redet, ist die der *Majestät und der Demut.* Unter starkem jüdischen und christlichen Einfluß erwachsen, und mit diesen beiden Religionen nicht bloß der Herkunft, sondern auch dem Wesen nach entschieden verwandt [1], stellt uns der Islam die Aufgabe, zu verstehen, wie er trotzdem nicht nur eine „große“ Religion werden, sondern in dieser Größe auch wirklichen eigenen Charakter haben konnte. Denn der Islam ist nicht bloß eine geistige Weltmacht, sondern auch eine geistige Gestalt.

Ein Freund, der seit vielen Jahren unter den Moslim arbeitet, der ihre Sprache spricht (ich meine ihre wissenschaftliche und religiöse Sprache) und eine theologische Diskussion über Koranstellen führen kann, schreibt mir: „Der Islam ist an erster, zweiter und dritter Stätte ein religiös-sozialer Komplex, wobei der gleiche Nachdruck den beiden Teilen dieser Zusammensetzung gebührt ... seine Triebkraft ist das Verlangen, ein Gottesreich zu sein, seine Schwäche, daß er dieses Ziel ahnungslos verwirklichen will aus einem unwiedergeborenen, im Grunde weltlich gebliebenen Geiste heraus.... Historisch unselbständig, ein Ausläufer des semitischen Prophetismus, ist der Islam verhältnismäßig gedanken- und gefühlsarm. Trotzdem entfaltet er eine ungeheure Kraft, die in seinem Gottesglauben wurzelt, nämlich darin, daß er das Herrschertum Gottes völlig ernst nimmt ...“ [2] (vgl. auch GAIRDNER, 250). Wir können für unsere

[1] Der Islam: „von Anfang an ein echtes, obwohl unvollkommenes Muster des Hellenismus“ (Wensinck, Sem. stud., 131 f., vgl. 178).
[2] Prof. H. Kraemer in Solo (Java).

Zwecke, nach dem oben (§§ 32 ff.) über heilige Gemeinschaft Gesagten, vom Gottesreichgebäude des Islam (dem inzwischen die Spitze, im Chalifat, abgebrochen wurde) [1], absehen und uns auf den Gottesglauben beschränken.

„Jede Religion hat für ihre höchsten Bilder ein Analogon in einem Seelenzustande. Der Gott Mahomets: die Einsamkeit der Wüste, fernes Gebrüll des Löwen, Vision eines schrecklichen Kämpfers. Der Gott der Christen: alles, was sich Männer und Weiber bei dem Worte „Liebe" denken. Der Gott der Griechen: eine schöne Traumgestalt" [2]. Auch Jahve ist ein Löwe, der in der Wüste brüllt, und ein schrecklicher Kämpfer; und er war es lange bevor Muhammed seine Visionen erlebte und die Stimme Allahs vernahm. Auch das unterscheidet den Islam nicht vom Judentum, daß Allah ein persönlicher Wille ist, der ein sehr bestimmtes Verhältnis zur Welt hat (Gairdner, 239), der etwas von der Welt „will". Denn das finden wir im Alten Testament, wie wir soeben gesehen haben, gewiß in nicht geringerem Maße und in größerer Originalität. Wäre weiter **nichts**, so wäre der Islam in der Tat nichts anderes als ein „**Ausläufer** des semitischen Prophetismus", eine Sekte oder, will man lieber, eine Reform des Judentums. — Das Einzigartige am Islam ist nun aber, daß „das Herrschertum Gottes völlig ernst genommen wird", oder, in den Worten Gairdners, daß Gott „eine nirgends verkürzte Allmacht" besitzt, und daß der Mensch „allenthalben von Allahs Willen und Macht umringt ist, nein, daß er selber nur existiert durch die unmittelbare Wirkung dieses Willens und dieser Macht" (239). Islam ist die Verehrung der „unbedingten Mächtigkeit" (Gairdner, 238). Die Einzigkeit und lebendige Überlegenheit Allahs „erklangen von jedem Gebetsturm die Jahrhunderte hindurch und halbwegs um die Welt" (ibid.). Im Islam erreicht der Machtgedanke seine höchste Spitze; die Gestalt verschwindet, wie im Alten Testament, ins Allzunahe der Unsichtbarkeit; aber der brennende, heiße Wille belebt die Mächtigkeit und macht sie zur einzigen Realität, zur Macht überhaupt. Vgl. die beiden folgenden Definitionen des Islam (die erste ist muselmanischer Herkunft, die zweite stammt

---

[1] Vgl. R. Tschudi, Das Chalifat, 1926.

[2] Nietzsche, Wir Philologen, in: Unzeitgemäße Betrachtungen Kröner), 578.

von einem Christen, der lange in muselmanischer Umgebung auf den Philippinen gelebt hat): „Islam ist absolute Beitretung und Gefügigkeit hinsichtlich der Gebote Allahs“ (WENSINCK, Creed, 194). — „Der Islam betont den Willen Gottes. Er ist das Höchste. Wir können keinen seiner mächtigen Beschlüsse abändern. Es zu versuchen bedeutet Vernichtung. Unterwerfung ist die erste und letzte Pflicht des Menschen“ (FRANK C. LAUBACH, Letters by a modern mystic, 1907, 9).

Man könnte sich fragen, ob auch das nicht alles schon im Alten Testament vorgebildet war. Gewissermaßen mit Recht. Beide Religionen, Islam und Judentum, sind Apotheosen des Animismus (§ 9, vgl. FRICK, Vergl. Rel.wiss., 83). GAIRDNERS Beschreibung des prophetischen Erlebnisses Muhammeds: „Er gelangte nicht bloß in den Besitz eines glühenden Glaubens an den einzigen Gott; dieser Glaube besaß ihn. Er empfand, daß er Allah *erlebt* hatte, ein lebendiges, allmächtiges und unwiderstehliches Wesen“ (237), — könnte ebensogut eine Beschreibung der prophetischen Erfahrung eines Elia oder Jeremia sein. Das Entscheidende am Islam ist aber, daß über diese Allmacht Gottes nie genug gesagt werden kann, daß dann aber auch mit dieser Allmacht alles gesagt ist (über die „Willkür“ dieser Allmacht vgl. MENSCHING, Sünde, 90). Das meinte wohl auch mein Freund mit seinem „ahnungslos“. Weder vom Griechentum noch vom Brahmanismus, weder vom Buddhismus noch vom Judentum kann man behaupten, daß sie die Macht oder Mächtigkeiten, die sie erlebten, „ahnungslos“ verehrt, gestaltet, vernichtet, oder ihnen gehorcht haben. Es hat in allen diesen Religionen, sowohl bei den Stiftern als im lebendigen Gemeinschaftskörper, ein Ringen stattgefunden, das im Islam fehlt. Die Griechen rangen um die Gestaltung der Macht: der Islam verabscheut jede Gestalt grundsätzlich. Die Lehre des *Advaita* empfand die Vielheit der Erscheinungen als Trug, der Islam hat sich darum nicht gekümmert. Der Buddhismus wagte einen leidenschaftlichen Vernichtungskrieg gegen das Leben selbst, der Islam weiß davon nichts. Das Judentum haderte mit seinem Gott, aber einen Hiob hat der Islam nicht besessen. Die gewaltige Macht Gottes wird von den Gläubigen des Propheten in der Tat „ahnungslos“ geglaubt und gleichsam „ohne weiteres“ ins Leben losgelassen. Das bedeutet eine starke Gläubigkeit, aber eine schwache Menschlichkeit. Paradox könnte man

sagen: der Islam ist die *eigentliche Religion Gottes.* Daher die wunderbare Sammlung des Muhammedaners („wo er auch sein mag, der Muslim hat gelernt, während seiner Gebete allein mit sich selbst zu sein; einige Muslim auch, mit Gott allein zu sein", GAIRDNER, 246). Daher aber auch das Unwesentliche der Offenbarung, trotz des Propheten und trotz des „Buches"; „Offenbarung ist nur ein formelles und mechanisches Band zwischen unvereinbaren Größen" (GAIRDNER, 267). Die ganze islamitische Theologie ist ein Kampf um die Einheit Gottes, immer nur Gottes. Nichts wird so sehr gefürchtet als *schirk,* die Zugesellung irgendeines selbständigen Wesens zu Gott [1].

Niemand hat diesen Charakterzug des Islam besser verstanden als LAWRENCE, der berühmte englische Condottiere, der sich zum Araber machte und an dem Aufstand der Araber im Kriege 1914—1918 bedeutenden Anteil hatte. Er hat den „Wüstenglauben des Beduinen" geschildert: „Kein menschliches Bemühen, keine Fruchtbarkeit der Natur: nichts als oben der Himmel und unten die nackte Erde. Dort näherte er sich unbewußt Gott. Gott war ihm nicht anthropomorph, nicht greifbar, nicht moralisch oder ethisch, nicht bekümmert über der Welt oder über ihm, nicht naturgemäß, sondern das Wesen *ἀχρώματος, ἀσχημάτιστος, ἀναφής* so benannt nicht durch Divestitur, sondern durch Investitur. Ein verstehendes Wesen, der Ursprung jeder Tat, während Natur und Materie nur ein Spiegel sind, der es zurückwirft. — Der Beduine konnte Gott nicht im eigenen Innern suchen, er war zu gewiß, im Innern Gottes zu sein. Er konnte sich nichts denken, was Gott war oder nicht war, der alleinig groß war. Doch verbindet sich mit der Größe die Häuslichkeit, die Alltäglichkeit dieses klimatischen arabischen Gottes, der ihnen Nahrung, Kampf, Begierde, alltägliches Denken, vertraute Hilfsquelle und Begleiter war. Das ist bei denen unmöglich, deren Gott durch ihre Verzweiflung darüber, daß sie sinnlich und seiner unwürdig sind, wie auch durch die Würde des Kultzeremoniells traurig verhüllt ist. Die Araber sehen nichts Unschickliches darin, Gott in die Schwachheiten und Begierden, die ihren unanständigsten Beschäftigungen anhaften, zu verwikkeln. Gott war ihr geläufigstes Wort . . ." Oder aber LAWRENCE berichtet von einer Unterhaltung, die er mit Beduinenhäupt-

[1] Vgl. I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 1910, 111.

lingen abends unter dem Himmelsgewölbe hatte, in der er versuchte, ihnen die Astronomie der Abendländer verständlich zu machen. Bestürzt darüber, daß die Sterne Welten seien, fragt einer der Häuptlinge, ob es auf diesen Welten auch den Propheten und den Himmel und die Hölle gebe. Aber ein anderer schneidet kurz das Wort ab: „Wir kennen unsere Landschaften, unsere Kamele, unsere Frauen; das Übrige und der Ruhm gebühren Gott." Von Gott läßt er sich nur eines sagen: Er ist. Daher seine unumschränkte Willkür, die der Prädestination zugrunde liegt[1].

2. Islam ist Religion des *Gerichts:* „Wenn der Eintreffende eintrifft, dann gibt es niemand, der sein Eintreffen leugnet; ein Erniedrigender, ein Erhöhender!" (Sure 56; Lehmann-Haas, 348). Die absolute Mächtigkeit Gottes, seine durch nichts eingeschränkte Majestät, wie sie sogar in den profanen Erzählungen der *Tausend und eine Nacht* immer wieder sich zeigt, bedeutet dem Menschen ein Urteil. Des Menschen Haltung kann daher nur tiefste *Demut* sein: „Lob gebührt Gott, dem Herrn der Welten, dem barmherzigen Erbarmer, dem Beherrscher des Tages des Gerichtes! Dir dienen wir und dich flehen wir an. Führe uns auf dem rechten Wege, auf dem Wege derer, die du begnadigst, über die kein Zorn verhängt ist, und die nicht irre gehen" (Sure 1; Lehmann-Haas, 350). „Abu Huraira berichtet, daß der Prophet — Gott verleihe ihm Segen und Frieden! — sagte: ein Mann verwüstete sein Leben. Als sein Ende sich nahte, sagte er seinen Kindern: ‚Wenn ich gestorben, sollt ihr mich verbrennen, meinen Staub zermahlen und vor dem Wind zerstreuen. Wenn Gott meiner habhaft würde, würde er mir eine Strafe zuteilen, wie sonst keinem andern.' So geschah es, als er gestorben war; Gott aber befahl der Erde: ‚Sammle, was in dir von ihm ist, zusammen!' Sie tat also, und er trat demnach hervor. Gott fragte ihn: ‚Was hat dich veranlaßt, so zu tun?' Er antwortete: ‚Furcht vor dir, o Herr. Da vergab Gott ihm" (Lehmann-Haas, 361)[2].

[1] T. E. Lawrence, Seven pillars of wisdom, 1938, 40 f., 282. Mensching, Vergl. Rel.Wiss. 52, zitiert die 6. Sure des Korans (Mekka): „Wen Gott will leiten, dem erweitert er die Brust zum Islam; und wen er irregehen lassen will, dem macht er eng die Brust und dumpf, als müsse er bis zum Himmel hinaufsteigen, so läßt Allah die Ungläubigen zittern."

[2] Was die schlimmen Vergehen betrifft – außer Polytheismus und Unglaube –, so muß der Schuldige sie vor seinem Tode bereuen, wie es die

Der Löwe brüllt in der Wüste; ein Prophet, *der* Prophet, der „alle Propheten zusammen vertritt" (GAIRDNER, 249), erlebt seine Allmacht; das Buch kommt herab aus der Ewigkeit, das Beispiel des Propheten *(Sunna)* interpretiert das Buch. Nun weiß der Mensch, was er zu tun hat, und daß er sich nicht tief genug beugen kann. Von Gott weiß er nur, daß er *ist* und daß sein Sein überwältigend ist. Das ist sehr viel; aber, gemessen an den weniger „ahnungslosen" Religionen, doch auch wieder sehr wenig.

§ 101. RELIGION DER LIEBE.

PIERRE DE LABRIOLLE, La réaction païenne, Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle, 1934. – G. VAN DER LEEUW, De botsing tusschen Heidendom en Christendom in de eerste vier eeuwen (Meded. K. Ned. Akad. v. Wet. Afd. Lett. N. R., 9, 5, 1946; auch in G. VAN DER LEEUW, Deus et Homo, 1953, 166). – WILH. NESTLE, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum (AR 37, 194, 51).

1. Es ist eine Zeitlang Mode gewesen, bei der Behandlung historischer Fragen, insonderheit auf dem Gebiete der Religion, die eigene Religion möglichst sorgfältig hintanzustellen und den Schein zu erwecken, als wäre man in bezug auf die Religionen ganz ohne Vorurteil. Diese Mode hing mit dem Irrtum zusammen, daß man sich im Reiche des Geistes an einen beliebigen Platz stellen kann oder sich davon entfernen, als ob es möglich wäre, eine beliebige „Weltanschauung" zu „wählen" oder sich vorläufig einer Parteinahme zu enthalten. Allmählich fängt man allerseits an einzusehen, daß der Mensch auf einer bestimmten Weise in der Welt *ist* und daß — seine Welt„anschauung" in Ehren — ein „vorurteilsloses" Verfahren nicht bloß unmöglich, sondern geradezu verhängnisvoll ist. Denn es verhindert, daß die ganze Person des Forschers an die wissenschaftliche Aufgabe gesetzt wird. Und gerade wenn der Forscher nicht ein

Gläubigen tun, sonst hängt sein Schicksal vom Willen Allahs ab: wenn Allah will, wird er ihn im Feuer bestrafen, und wenn er will, wird er ihm verzeihen und ihn in keiner Weise im Feuer bestrafen" (WENSINCK, Creed, 193). – Ebenso ist die Barmherzigkeit Gottes niemals Liebe; Gott kann nicht lieben, vgl. Rosenzweig, Stern, II, 101. Und die Offenbarung ist nur „ein formales, mechanisches Band zwischen zwei unverträglichen Teilhabern" (GAIRDNER, 267).

bewußter Jünger irgendeiner Religion ist, sondern Eklektiker oder Agnostiker, m. a. W. wenn er um seine Religion (die er hat!) nicht weiß, — wirkt der Versuch verhängnisvoll, indem für die Durchdringung eines religiösen Stoffes gerade die lebendigen religiösen Regungen des Forschers außer Dienst gestellt werden; dieses Außerdienststellen ist überdies nur eine Scheinbewegung, denn kein Mensch kann sich von seinem In-die-Welt-gesetzt-sein losmachen; der einzige Erfolg ist ein „vorurteilsfreies“, d. h. verständnisloses Verfahren, das in allen seinen Teilen normiert wird von einer wissenschaftlich nicht klargewordenen und daher völlig unkontrollierbaren und indiskutablen religiösen Einstellung. Denn die „vorurteilsfreien“ Forscher pflegen in der Regel ohne weiteres von einer Auffassung der Religion auszugehen, die einem liberalen westeuropäischen Christentum oder dem Aufklärungsdeismus oder aber dem sog. naturwissenschaftlichen Monismus entlehnt ist.

Wenn wir in diesem Paragraphen, wie in allen vorhergehenden, einen andern Weg einschlagen, und unsere Schau der religiösen Erscheinungen bewußt vom Christentum aus beginnen, so befürworten wir damit natürlich keineswegs ein dogmatisches Verfahren, das in allen Religionen außerhalb des Christentums nur Afterreligion, Entartung sehen kann. Wir bleiben vielmehr in der phänomenologischen Epoché, vergegenwärtigen uns aber, daß diese nur möglich ist vom eigenen Erleben aus (§§ 109, 111), und daß dieses Erleben nie von seiner religiösen Bestimmtheit losgemacht werden kann. An sich wäre es sehr gut möglich, daß ein Buddhist die Phänomenologie der Religion von der seinigen aus darstellte; er würde dann im Buddhismus die Akmé der Religion erblicken. Ob er damit „Recht“ haben würde, ist nicht Sache der Phänomenologie, sondern der Theologie oder der Metaphysik. Aber er würde nicht anders können.

Wir betrachten mithin das Christentum als die zentrale Gestalt der historischen Religionen (vgl. VAN DER LEEUW, Strukturpsychologie). Überhaupt ist die „Vergleichung“ der Religionen unter sich erst möglich von einer eigenen Lebenseinstellung aus. Religionen sind nicht Waren, die man auf dem Tisch ausbreiten kann [1]. Vom Christentum aus unsern Blick auf die Welt der

---

[1] Die Religionsvergleichung in diesem Sinne ist eine eben erst angefangene Wissenschaft; wir nennen aus der wenigen Literatur: HEGEL, Philosophie der Religion. – FRICK, Vergl. Rel.wiss. – H. Frick, Ghazalis Selbst-

historischen Religionen richtend, meinen wir zu sehen, daß das Evangelium sich zeigt als Erfüllung der Religion überhaupt. Ob diese Erscheinung ihre Wurzeln in einer letzten Wirklichkeit hat, — darüber mag wiederum die Theologie rechten.

Für die Typologie des Christentums brauchen wir nur ein Kennwort: *Liebe* (§ 76). Das rührt daher, daß im Christentum sowohl die Bewegung Gottes wie die Gegenbewegung des Menschen eines Wesens sind: die Bewegung der Macht auf die Welt hin ist Liebe; die Bewegung der Welt auf Gott hin ist Gegenliebe; ein anderes Wort bietet sich nicht dar. Die menschliche Liebe zu Gott ist der Abglanz der göttlichen Liebe zum Menschen, oder vielmehr: die „Gestalt, die Christus im Menschen gewinnt"[1].

2. Die Religion der Liebe ist *Erfüllung* darin, daß sie den Willen in den Mittelpunkt rückt, ohne von der Gestalt abzusehen, und daß sie auch die Grenzen, die Wille und Gestalt nach der Richtung der unendlichen Macht hin besitzen, recht gut kennt. Gott: Vater, Sohn und Heiliger Geist, — darin wurde sowohl die Religion des Wollenden (Israel), wie diejenige der Gestalt (Griechentum), wie auch diejenige der Unendlichkeit (Indien) erfüllt. Der Wille des Vaters wird verherrlicht als die schöpferische Tat Gottes, deren Wesen Liebe zur Welt ist. Die stürmische Energie Jahves (und Allahs) wird erlebt als stürmische Liebestat. „Also hat Gott die Welt geliebt", daß er sich selbst in der Gestalt des Sohnes an die Welt hingab.

Diese Gestalt des Sohnes aber ist nicht eine Gestaltung wie die des homerischen Griechen. Ebenso sichtbar in menschlicher Erscheinung wie Apollo oder Athene, unterscheidet sich seine „erfüllte" Gestalt darin von den griechischen, daß sie als „gegeben" erlebt wird, und zwar in der Geschichte gegeben. In bezug auf „Gestaltung" bleibt das Christentum in starkem Maße jüdisch (oder islamitisch). Die Macht wird nicht in einer Gestalt erschaut, sondern die Fleischwerdung Gottes in menschlicher Gestalt wird geglaubt. Gott ist wesentlich Wille, die

---

biographie, 1919. – VAN GENNEP, Religions Moeurs et Légendes I, 67 ff. – H. Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927. – Lüttge, Christentum und Buddhismus. – MENSCHING, Sünde. – P. Masson Oursel, Foi bouddhique et foi chrétienne (RHR 95, 1927). – OTTO, West-östl. Mystik. – ID., Gnadenreligion Indiens. – M. Schlunk, Die Weltreligionen und das Christentum, 1923.

[1] Gal. 4, 19.

Welt Schöpfung, der Mensch gehört zur Welt[1]. Aber in diese Welt steigt Gott hernieder und bringt das Heil, d. h. sich selbst. Wir können, den Anschauungen des neunzehnten Jahrhunderts entgegen, nicht stark genug betonen, daß im Christentum nicht irgendeine neue „Weltanschauung" oder Gottesvorstellung auf den Plan getreten ist[2]. Weltanschauung und Gottesvorstellung des Christentums sind anfänglich rein jüdisch, dann von den allgemein antik-hellenistischen Vorstellungen modifiziert. Das Neue und Einzigartige im Christentum ist aber, daß die Liebe Gottes erschienen ist. „Es begab sich aber *zu der Zeit*", fängt das Weihnachtsevangelium an. Das heißt: Gott erfüllt die Zeit, er setzt der Zeit in der Zeit eine Schranke. Die „Religion Jesu" ist eine prophetisch-jüdische Religion; der Glaube an Jesus Christus ist der Glaube, daß Gottes Wille in dieser Welt als Gestalt sichtbar und wirklich geworden ist[3]. „*Heute* ist uns der Erlöser geboren."

Von Anfang an hat der historische Charakter des Christentums seine Stellung in der Welt bestimmt.

Bereits die Missionspredigt des heiligen Paulus auf dem Areopag zeugt davon. Der Apostel geht mit dem religiösen Geist seiner Zeit völlig überein, bis zu dem Augenblick, wo er mit ihm zusammenstößt, als er nämlich die Umwälzung der gesamten Geschichte durch einen einzigen Menschen, Jesus Christus, und den Beginn einer neuen Ära, die von Christi Auferstehung ihren Ausgang nimmt, verkündet. Dort wo Religion und Geschichte sich kreuzen, erhebt sich der heidnische Protest (Apostelgesch. 17; Nock, Conversion, 242 f.). Nicht ohne Grund, denn das in der griechisch-römischen Welt gepredigte Evangelium ist nichts Geringeres als eine Revolution, eine politische Tat von größter Bedeutung (Labriolle, Réaction; van der

[1] Vgl. J. de Zwaan, Paulinische Weltanschauung (Zeitschr. für syst. Theol., 8, 578). – Rud. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (Theol. Bl. 8, 6, 1929). – Den entgegengesetzten Standpunkt vertritt in klarer und würdiger Weise H. Herrigel, Der Mensch in der Wirklichkeit (Blätter f. deutsche Philosophie 16, 1942). – Das Negerdrama Connellys (Green Pastures) zeigt auch hier die primitive Form sublimsten christlichen Glaubens; vgl. vor allem den Schluß von Part II.

[2] Vgl. den vortrefflichen Artikel Rud. Bultmanns: Urchristentum und Rel.gesch. (Theol. Rundschau, N. F. 4, 1932.)

[3] Vgl. Bultmann, Gl. u. Verst., 144.

Leeuw, Botsing; Peterson, Der Monotheismus; Nestle, Haupteinwände). Die Christen protestierten mit Nachdruck gegen diese Haupttatsache: der Name Christ allein genügte schon, sie verfolgen und verurteilen zu lassen. Standen sie denn nicht treu zum Imperium, waren sie nicht rechtschaffene Untertanen mit beispielhaften Sitten? Ungeachtet dieses Protestes aber bewies ihre Weigerung zu opfern im Grunde das Gegenteil von Loyalität. Das römische Imperium übte ohne Zweifel wirkliche Toleranz; es ließ jedem Volk seine Sitten und seine Götter. Zugleich aber war es totalitär und forderte die Anerkennung des heiligen Gemeinschaftsbandes, während die Christen, nicht weniger totalitär, von einer Universalreligion träumten. Das stößt heidnische Polemiker wie Celsus ab und führt sie dazu, in den Christen wurzel- und heimatlose Leute zu sehen[1]. In der Polemik mit Celsus findet selbst ein synthetischer und bildungshungriger Geist wie Origenes revolutionäre Töne und rechtfertigt den Vorwurf der *στάσις*, der Rebellion, den sein Gegner klar aussprach. Denn die Christen bilden ein Volk für sich, ein „neues Volk", wie schon einer ihrer ersten Apologeten, Aristides, sagte[2]. Das Wort Christi, man könne nicht zwei Herren gleichzeitig dienen, ist also nach Celsus eine *φωνὴ στάσεως*, ein Empörungsschrei. Und so ist es auch, denn das Königreich Gottes, das den Schwerpunkt der gesamten Evangeliumspredigt bildet, ist für jedes irdische Königreich ein Zersetzungsstoff und errichtet überall einen Staat im Staate. Darum konnte der politische Genius der Römer wohl den Juden ihre Eigenheiten und ihre Starrköpfigkeit verzeihen, aber er konnte unmöglich seine Duldsamkeit auf die Proselyten und auf die christlichen Forderungen eines über allen Reichen stehenden Königreiches und eines vom römischen wie jedem anderen Gesetz unabhängigen Gesetzes ausdehnen (Nock, Conversion, 228).

[1] Lietzmann, Gesch. der alten Kirche, II, 156, 174. – R. Bader, Der Alèthès Logos des Kelsos, 1940, VIII, 1. – Anna Miura-Stange, Celsus und Origenes, 1926.

[2] Aristides, 15. Vgl. den Brief an Diogenet und das erste Gleichnis aus Der Hirte des Hermas: „Ihr wißt, ihr Diener Gottes, daß ihr in der Fremde weilt, denn eure Stadt liegt fern von dieser Stadt (Rom) . . .; der Herr dieses Landes sagt mit vollem Rechte zu euch: ihr müßt wählen, entweder befolgt ihr meine Gesetze oder ihr verlaßt mein Land; – was werdet ihr (also) tun, da euere Vaterstadt ihr eigenes Gesetz hat? . . . gebt Acht, daß die Verleugnung eures Gesetzes euch nicht ins Verderben führe."

Daß aber im Willen Gottes und in der Gestalt Christi keine Beschränkung gemeint ist, im Sinne einer Historisierung oder Ästhetisierung der Religion, dafür bürgt die Lehre vom Heiligen Geist. Hier sind der schöpferische Wille und die erfüllt Gestalt unendlich wirksam ohne Schranken:

Veni sancte spiritus,
Reple tuorum corda fidelium,
Et tui amoris in eis ignem accende,
Qui per diversitatem linguarum cunctarum
Gentes in unitate fidei congregasti.
Alleluia, alleluia.

3. Alles was das Christentum von Gott aussagen kann, ist in dieser aktiven Liebe enthalten. Sie ist das Wesen Gottes, das dem Menschen als Gnade gegeben ist. Zu dem aus dem Paradiese Vertriebenen wird gesagt [1]:

Only add
Deeds to thy knowledge answerable; add faith;
Add virtue, patience, temperance; add love,
By name to come called Charity, the soul
Of all the rest: then wilt thou not be loth
To leave this Paradise, but shalt possess
A Paradise within thee, happier far.

Alles was der Mensch in seinem Verhalten zur Macht tun oder sein kann, ist in der Liebe enthalten: Gehorsam, Demut, Heiligkeit, Hoffnung. Seit den Anfängen des Christentums sind die Kennzeichen dieser Liebe offenbar. Es ist die Liebe, die sich herabläßt, die Liebe Gottes, der sich gering macht um der Geringen willen, der *νήπιοι* des Evangeliums. Die heidnischen Polemiker haben den Charakter der christlichen Nächstenliebe, die den Gegnern, von Celsus bis Nietzsche, ein Ärgernis ist, sehr wohl begriffen. Augustinus sagt mit Recht, den Heiden fehle die Demut [2]. Porphyrius wirft Jesus vor, er habe nur für Schwachsinnige und Unwürdige gesprochen und

[1] Milton, Paradise lost XII, 581 ff.:

Füge nur
Taten, die deinem Wissen entsprechen; füge Glauben hinzu;
Füge Tugend, Geduld, Mäßigkeit; füge Liebe hinzu,
Die Caritas mit Namen heißen wird, die Seele
von allem Übrigen: dann wirst du nicht mit Widerwillen
Dieses Paradies verlassen, sondern wirst ein Paradies
In dir besitzen, das weit seliger ist.

[2] Augustinus, De civ. Dei, X. 29.

sein Evangelium sei nur eine Verteidigung der *alogia* und der *amathia*. Das Ärgernis des Kreuzes wird sogleich beim Eintritt des Christentums in die antike Welt augenscheinlich. Man verzeiht es Jesus nicht, daß er ein Handwerksmann und ans Kreuz geschlagener Missetäter ist, noch seinem Evangelium, daß es die Kinder den Weisen vorzieht, noch auch seinem Volke, daß es übel angesehen ist. Warum hat Jesus sich nach seiner angeblichen Auferstehung nicht dem Pilatus oder dem Herodes oder dem Hohenpriester offenbart, statt sich einem lockeren Frauenzimmer aus Magdala, einem völlig unbekannten Marktflecken, und ein paar anderen, ebenso unbedeutenden Leuten zu erkennen zu geben? Warum geschah seine Offenbarung nicht bei einem berühmten Volk, sondern bei einer verachteten Völkerschaft in einem verlorenen Winkel der Welt?[1] All das beweist, daß das Christentum von seinen Gegnern besser verstanden wurde als von seinen Anhängern. Jeder, der sich zum Knecht macht, der das Demütige und Kleine erstrebt, steht in der Liebe:

> Der Himmel hat das Kleine erwählt;
> Jeder, der durch Demut wiedergeboren wird,
> Gehört zum himmlischen Geschlecht [2].

Und auch die sog. „Eigenschaften" Gottes sind alle in der Liebe beschlossen. Denn diese Eigenschaften sind nicht Beschreibungen von Gottes Eigenart, oder erbauliche Phantasien, oder gar philosophische Konsequenzen, sondern in jedesmal anderer Weise gedeutete Erfahrungen der einen Liebe. In der Liebe begegnen sich die beiden Forderungen, die wir an die Religion stellen müssen (§ 110), als erfüllte. Daß Gott ein Letztes ist, wird in den „Eigenschaften" der Allgegenwart, Allgenugsamkeit, Allweisheit, Allmacht ausgedrückt, ist aber jedesmal nur eine Verkündigung der als Letztes erlebten Liebe. Daß Gott aber ein Ganz Anderes, daß er heilig ist, vollkommen gut, vollkommen gerecht, auch das ist nur eine Verkündigung desselben Erlebnisses der Liebe, die ein Ganz Anderes ist, wie sie ein Letztes ist. In der Liebe begegnen sich die vom Menschen zu Gott aufsteigende und die von Gott zum Menschen niedersteigende Linie. Das Symbol der Liebe ist das Kreuz.

---

[1] Porphyrius, Fr. 52, 54, 64, 65 (Harnack). Vgl. Celsus, I, 9; III, 44, 49 f., 55, 75; VI, 12 f.; VII, 53.

[2] Joost van den Vondel, Weihnachtslied aus Ghysbreght van Aemstel.

4. Die Gegenliebe hat eine Form: die Kirche (§ 36), die darin ihre untrennbare Einheit mit der Liebe zeigt, daß sie „Leib Christi" ist. Die wesenhafte Aufgabe der Kirche ist die Darbringung des Opfers des Dankes (§ 50), das ein Opfer des Lebens ist und der Gegenliebe Ausdruck verleiht.

Daß der Leib Christi immer bedroht ist, hat die Kirche im Grunde allezeit gewußt:

Hostem repellas longius,
Pacemque dones protinus,
Ductore sic te praevio
Vitemus omne noxium.

Es wird aber im historischen Leben der Kirche auch immer wieder vergessen. Man vergißt, daß der Geist weht, ohne daß man weiß, von wannen er kommt und wohin er geht, man vergißt den dynamischen Charakter der Liebe. „Dem katholischen Typus gelingt die Umsetzung des Aktes in Dauer. Aus Geschehnis macht er Sein, aus Ereignis Gestalt. Indem er den Akt verräumlicht, glaubt er ihn zu verewigen" (Frick, Vergl. Rel.wiss., 103 f.). Dagegen bringt die evangelische Form des Christentums die „unbedingte Bedrohtheit" (Tillich, Rel. Verwirkl.) des menschlichen Seins in Erinnerung, und wird sich bewußt, daß der Christ in der Kirche in einer „Grenzsituation" steht, und daß er, was er hat, bloß amtlich hat. Freilich verliert auch der Protestantismus das Bewußtsein dieser Situation, sobald er die Mächtigkeit Gottes an das Bibelwort oder an eine unverrückbare Lehre bindet. Die Kirche wird dann aus einem lebendigen Leib zu einer toten Hülle. — Auf der anderen Seite braucht das evangelische Christentum, soll es nicht in gegenstandsloses Fühlen sein Wesen verlieren, immer wieder der Erinnerung, die ihm von den römisch- und griechisch-katholischen Kirchen zukommt: daß die Macht Gottes im Leben der Welt nicht bloß einen Klang, sondern auch eine Gestalt hat, daß die Kirche nicht nur der Zeitpunkt der Verkündigung, sondern auch der Ort der Inkarnation ist, — wenngleich nur die schöpferische Liebe Gottes den Zeitpunkt wie den Ort bestimmen kann. Das „Wahrlich, der Herr war hier, und ich wußte es nicht!" ist ebenso christliche Erfahrung wie das: „Das ist das Tor des Herrn; die Gerechten werden da eingehen".

§ 102. DIE CHRISTLICHEN KONFESSIONEN.

KARL ADAM, Das Wesen des Katholizismus[7], 1934. – The anglican communion, being the report of the church congress at Cheltenham 1928, hrsg. v. H. A. WILSON, 1929. – N. BERDJAJEW, Die russische religiöse Idee (Kairos, 1926). – SERGE BULGAKOFF, L'orthodoxie, 1932. – H. FRICK, Der katholisch-protestantische Zwiespalt als religiöses Urphänomen (Kairos, 1926). – FR. HEILER, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, 1923 (durchgesehene und stark erweiterte Auflage: Die katholische Kirche des Ostens und Westens). — H. W. RÜSSEL, Gestalt eines christlichen Humanismus, 1940. – P. TILLICH, Kairos und Logos (Kairos, 1926).

1. Hier öffnet sich uns der Weg für eine phänomenologische Kirchengeschichte, die noch aussteht. Für das vorliegende Werk bleibt es ein unmögliches Unternehmen. Wir wollen wenigstens die Hauptlinien aufzeichnen, die vom Evangelium aus die Kirchengeschichte in verschiedenen Richtungen durchziehen. Die religiöse Dichtung, besonders der Kirchengesang, ist uns neben den Symbolen auf diesem Gebiet ein sicherer Wegweiser.

Die christliche Kirche hat zwei Gesichter, das eine nach Westen, das andere nach Osten gerichtet. So liegt denn die Grundverschiedenheit nicht in dem Streit zwischen dem römischen Katholizismus und dem Protestantismus, wie FRICK es sehen will, sondern in dem Gegensatz zwischen der Kirche des Westens und der des Ostens. Der Geist der griechischen Kirche neigt zum Mysterium hin, das sich nur im Mysterium offenbart: die Ikonostase verschließt es, dieses *abaton*, aus dem man erst auf dem Höhepunkt der Liturgie durch das Königstor heraustritt, um das Mysterium unter das Volk zu tragen, ohne daß es damit aufhört, Mysterium zu sein. Es ist die Religion des Gotteswortes *implicite*, das sich in vergeistigten Bildern offenbart; der Gott, der Alles ist, indem er Mensch wird, und der durch den Gesang angekündigt wird. Dieser Gesang ist seinem Wesen nach der von Engeln, „Cherubimgesang", in den die Gläubigen mit einstimmen. Die Ankunft des göttlichen Geheimnisses schafft einen „Himmel auf Erden". Das ist das Evangelium des Johannes: die Umwandlung der Erde vollzieht sich auf geheimnisvolle, aber tatsächliche Weise durch die Ankunft und Auferstehung des Sohnes Gottes. Und die übermenschlichen und strengen Züge, die von der Höhe der Apsis herabschauen, scheinen diesem Evangelium selbst nachgebildet zu sein

Dagegen versuchte der Geist der abendländischen Kirche stets, das Mysterium, das sie mit der griechischen Kirche gemeinsam hat, in die Sprache und die Handlungen des täglichen Lebens zu übersetzen. Sie kennt kein *abaton,* sondern der Ort, an dem das Mysterium gefeiert wird, ist für die ganze Gemeinde sichtbar. Das ist die Religion des Wortes Gottes *explicite;* es offenbart sich in Dogmen und Vorschriften, die durch Diskussion und Kommentar immer mehr aufgehellt werden sollen, und es ist das göttliche Wort, das durch die Predigt verkündet wird. Der Himmel ist nicht auf der Erde, aber die Erde wird zum Reich Gottes erklärt und erneuert. Dennoch kann man diese neue Ordnung nicht sehen; der Glaube allein vermag den Menschen auf der schmalen, gefahrvollen Grenze zwischen der verfluchten und der erneuerten Erde aufrecht zu erhalten. Darum muß man daran arbeiten, den Glauben überall auszusäen; das geschieht durch die Predigt und durch eine strenge Organisation, die zuweilen dahin zielt, selber das Reich Gottes zu ersetzen. Das ist das Evangelium der Synoptiker und vor allem des Paulus.

Der griechische Katholizismus ist eine Religion des Sakraments; der lateinische Katholizismus ist eine Religion der Predigt [1]. Letztere hat in ihrer römischen Gestalt das Sakrament zu einem Hilfsmittel und einer wunderbaren Gewähr für die Hierarchie herabgesetzt, während sie in ihrer protestantischen Gestalt es zu einem bloßen Hilfsmittel der Predigt machte. Die griechische Kirche ihrerseits hat sich mehr und mehr in das Implicitum zurückgezogen und hat den theologischen und missionaren Schwung vergessen, der sie wie auch ihre abendländische Schwester entstehen ließ. Dennoch bestehen Anzeichen einer Regeneration: die Orthodoxie hat die Theologie erneuert, und die abendländischen Kirchen beginnen, die Bedeutung der Eucharistie zu entdecken, so wie sie in den ersten Zeiten aufgefaßt worden war.

2. Man muß auch in Betracht ziehen, welche Stellung die christliche Religion im Streit oder in der Synthese mit der „Naturreligion" eines Landes oder Volkes einnimmt. So kann

[1] Das ist eben der endlose Streit über die Sakramente im Mittelalter und in der Reformationszeit, der beweist, daß der Westen den Osten nicht verstanden hat. Die Kirche des Ostens redet nicht viel über das Sakrament, sie lebt darin. Siehe G. van der Leeuw, Sacramentstheologie, 1949.

man mit Berdjajew sagen, daß die russische Frömmigkeit, obwohl sie christlich ist, immer in besonderem Maße die Religion der Mutter Erde geblieben ist. Die Verehrung der Gottesmutter, Theotokos, und die der Mutter Erde sind sich nahe verwandt. Von da kommt dieser unmittelbare, realistische, allen Vernunftgründen abgeneigte Geist: „Dem russischen Geiste erscheint der Weg vom *cogito* zum *sum* immer künstlich; der rechte Weg führt für ihn im Gegenteil vom *sum* zum *cogito*." Das Sein ist augenscheinlicher als das Bewußtsein; man hat es nicht nötig, das Leben zu differenzieren und in ‚Gebiete' einzuteilen. Was die moderne Philosophie von der ‚Existenz' sagt, was die moderne Anthropologie über die Totalität des Menschen sagt, ist für den russischen Geist natürlich (Frank, Russische Weltanschauung, 12, 15, 28). Daher auch die Evidenz Gottes. Das orthodoxe Denken beginnt nicht wie das abendländische, selbst wenn dieses theologisch ist, beim Menschen und der Kultur, sondern bei Gott und der Natur. Auch wenn es politisch oder philosophisch ist, bleibt es doch immer theologisch und eschatologisch[1]. Das fällt ihm um so leichter, als es nie die „Persönlichkeit" oder das individuelle Heil im Auge hat, sondern immer die Kollektivität (Berdjajew, Russ. rel. Idee).

Der römische Katholizismus dagegen, so wie er sich in der thomistischen Schule und vor allem nach dem Konzil von Trient herausgebildet hat, ist ein wohlgeordnetes hierarchisches System, zu dessen Haupt- und überragenden Dogma immer mehr die kirchliche Lehrautorität geworden ist. Dieses feste, aber formale Band verknüpft die verschiedenartigsten religiösen Elemente miteinander, sowohl die Mystik wie den Rationalismus, sowohl die Religion des Volkes wie die Pascals, sowohl die Religion der Mutter wie die des Vaters: die Heilige Schrift und die Überlieferung, die Predigt und das Sakrament. Der römische Katholizismus ist mehr und mehr zur Religion der richtigen Mitte ge-

[1] Nach der Meinung aller Sachverständigen machen der Bolschewismus und selbst die Gottlosenbewegung darin keine Ausnahme: „Der Russe ist immer für oder gegen Gott, aber niemals ohne ihn", sagt Nemitz (Kunst Rußlands, 126). So muß man auch in der bolschewistischen Revolution eher eine eschatologische Bewegung als einen gewaltsamen Schritt zur Säkularisierung sehen. Wie lebendig die Religion der heiligen russischen Erde geblieben ist, hat die unerhörte Kraft der sie verteidigenden russischen Armeen deutlich bewiesen. Vgl. Paul Anderson, People, church and state in modern Russia, 1944.

worden, mit einer besonderen Stärke auf diplomatischem, politischem und pädagogischem Gebiet. Nur der unerhörte Reichtum seines christlichen Erbes bewahrt ihn vor der Säkularisierung. Wir müssen darum die Fortsetzung der abendländischen Kirchentradition beim nicht-römischen Katholizismus des Westens suchen — wir nehmen die großen Geister aus, die jeden gegebenen Rahmen überschreiten, wie Pascal, Newman, Guardini. Erst eine neue Reformation des abendländischen Katholizismus, die weder römisch noch „protestantisch" wäre, könnte die Kirche des Abendlandes zu neuem Leben erwecken.

3. Wirklich lebendig ist die nicht-römische Katholizität im Abendland nur in der anglikanischen Kirche. „Die *church of England* ist wesentlich katholisch, nur nebenbei ist sie protestantisch" (der Bischof von Gloucester, in *Anglican communion,* 5). Ihr aufs Praktische gerichteter und synthetischer Charakter gibt ihr die Möglichkeit eine „Brückekirche" zwischen den verschiedenen religiösen Strömungen der Christenheit zu sein. Ihre Liturgie, die neben katholischen auch reformierte Elemente enthält, ihr dogmatisches Denken, das stets zum Urchristentum hinstrebt, sowie ihr nationaler und demokratischer Geist, der *popery* und, da man ein Hirtenepiskopat erhält, die gesamte Hierarchie verwirft, machen aus der anglikanischen Kirche eine ebenso reiche wie besondere Form von Christentum. Vielleicht fehlt ihr ein wenig von der abendländischen Leidenschaft, das Glaubensmysterium *explicite* zu machen: das Charisma der Predigt und der Theologie.

Der eigentliche Protestantismus verteilt sich in zwei großen Konfessionen: dem Luthertum und dem Calvinismus. Beide haben sich in gemeinsamer Abneigung gegen jede endgültige Konkretisierung des Glaubens verbunden; jede Form ist vorläufig. Eine „anschaubare Verwirklichung des Heiligen ist nicht vorhanden; dem Unbedingten gegenüber bleibt alles Dasein zweideutig" (Tillich, Kairos und Logos, 72; vgl. Frick, Vergl. Rel.gesch., 103 f.). Daher die Zurückhaltung des Protestantismus gegenüber allem Festliegenden, sei es ein Sakrament oder eine Disziplin, eine Kirche oder eine Absolution. Dennoch läßt sich diese Zurückhaltung nicht immer streng durchführen, und diejenigen protestantischen Konfessionen, die sie am stärksten betonen wie der Puritanismus, machen darin gerade die markantesten Ausnahmen. Unter diesen Ausnahmen ist eine besonders hervor-

ragend; ich nannte die Heilige Schrift, deren Charakter zweideutig ist, eine Gestalt, die wie die des Herrn nicht eins ist, was erst seit einiger Zeit erkannt worden ist; für unzählige Protestanten, heute wie einstmals, stellt die Heilige Schrift eine völlig gegebene und unveränderliche Größe dar. Die zweite feste Größe ist die Lehre, die manchmal auf etwas naive Weise mit dem Inhalt der Heiligen Schrift identifiziert wird. Und die dritte liegt in der Methode, die im mächtigen Strom des Methodismus enden wird; er ordnet das äußere und innere Verhalten, indem er das weltliche Leben wie auch das Leben mit Gott festsetzt. Auf beide Konfessionen des Protestantismus, die Reformierte und die Lutherische, hat er einen weitgehenden Einfluß ausgeübt [1]. Dieser Methodismus, der auf die subjektive Entwicklung des Menschen hinzielt, der aber auch das wirtschaftliche und politische Leben ebensogut wie das geistliche Leben zu organisieren weiß, findet man im römischen Katholizismus unter der Form des Jesuitismus wieder. Er fühlt sich von den festen Formen der Liturgie und der Hierarchie abgestoßen; das einzige Unveränderliche besteht bei ihm in der Methode, mit der er sich einen direkten Weg zum menschlichen Herzen zu bahnen sucht. Vorausgesetzt bleibt das Dogma [2]. Der Pietismus wurde die deutsche Form des Methodismus; er verlegt die Handlungen Gottes ganz in das menschliche Innere und sucht das einzig Unveränderliche im Geschehen zwischen Gott und Mensch in der Seele.

Älteren Datums als Methodismus und Pietismus ist der christliche Humanismus; er trachtet, die Bewegung Gottes, der sich zum Menschen herabläßt, und die Bewegung des Menschen, der sich zu Gott erhebt, zu verbinden — oft zum Schaden der christlichen Offenbarung, deren Strenge und Unumschränktheit er zu mildern sich bemüht. Er sucht nach Berührungspunkten mit der weltlichen Philosophie und Religion, besonders mit der Antike, und befleißigt sich, die Glaubensbasis zu verbreitern. Das klassische Beispiel dafür gibt Nikolaus von Kues: die Inkarnation wird zum wechselseitigen Prozeß; Gott mußte Mensch

[1] Eine schöne Darstellung von gelebtem Methodismus gibt das dänische Theaterstück Ordet von Kaj Munk, das eine Kontroverse zwischen Methodismus und Grundtvigianismus beschreibt. Siehe auch die Romane von Arnold Bennett, u. a. Anna of the five towns.

[2] A. L. Mayer, in Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 14, 154, Anm. 53.

werden, damit der Mensch Gott werden konnte. So ist denn auch die Christologie nur eine Geschichte des göttlichen Menschen (RÜSSEL, Gestalt eines christlichen Humanismus). Dieser Tendenz widersetzen sich stets diejenigen, die in ihrem gerechten Eifer, dem Christentum seinen wesentlichen Inhalt bewahren zu wollen, zuweilen so weit gehen, daß sie jeglichen Berührungspunkt zwischen Gott und Mensch, zwischen Glaube und Wissenschaft, zwischen Theologie und Philosophie leugnen. Pascal und Kierkegaard, dann in unseren Tagen die schweizerische Schule für dialektische Theologie liefern berühmte Beispiele.

Alle diese Strömungen haben die abendländischen Kirchen derart beeinflußt, daß man oft in angeblich reformierten oder lutherischen Zeugnissen einer rein puritanischen oder pietistischen, methodistischen oder humanistischen Frömmigkeit begegnet. Doch das hindert die Hauptströmungen nicht daran, sich durch die Jahrhunderte hindurch zu halten. So hat der Kirchenkampf, der in Deutschland während der ersten Jahre des Hitler-Terrors ausbrach, deutlich gezeigt, daß das Luthertum seine ursprüngliche Stärke und Schwäche zugleich noch hat: die Stärke beruht auf dem *sola fide*, die Schwäche entspringt dem Wunsch, sich rein zu erhalten und dem sozialen und politischen Leben fernzubleiben. In völligem Gegensatz dazu predigt der Calvinismus das *pondus peccati* und die Genügsamkeit eines Glaubens, der, ohnegleichen unter allen anderen christlichen Gemeinschaften, sich auf kein Unveränderliches stützt. Er hat sich nie von den Angelegenheiten dieser Welt ferngehalten, und nahm seinen Anteil daran, nicht ohne eine gewisse Genugtuung dabei zu empfinden. So hatten es schon, nach den schönen Versen des Calvinisten Milton, Adam und Eva gemacht, als sie das Paradies verließen:

Einige natürliche Tränen vergossen sie, doch trockneten sie bald;
Die ganze Welt lag ausgebreitet da vor ihnen, dort konnten
sie einen Ruheplatz sich wählen, und die Vorsehung war ihr Führer.
Hand in Hand, unstäten Schrittes, nahmen sie
langsam durch Eden ihren einsamen Weg[1].

[1] Milton, Paradise lost XII, 645 ff.:
Some natural tears they dropped, but wiped them soon;
The world was all before them, where to choose
Their place of rest, and Providence their guide.
They, hand in hand, with wandering steps and slow,
Through Eden took their solitary way.

B. STIFTER.

§ 103. DER STIFTER.

1. In unseren §§ 25 ff. haben wir von der Vertretung der Macht in Menschen gehandelt. Wir haben da gesehen, wie Menschen durch Teilnahme an der Macht „heilig“ werden können und als Träger einer Heiligkeit auftreten. Ihre Wirksamkeit nannten wir eine amtliche.

Jetzt begegnen wir diesen „heiligen Menschen“ noch einmal, aber in völlig anderem Zusammenhang: es handelt sich nunmehr nicht um das Phänomen des heiligen Menschen, sondern um die geschichtliche Gestaltung der Religion in Religionen und um die Frage, wie menschliche *Persönlichkeiten* bei dieser *historischen Gestaltung* eingreifen. Neben den historischen „Gestalten“ der verschiedenen Religionen gibt es die historischen Gestalten der *Stifter*, die, in verschiedener Weise, in der Zeitwende auftreten und ein bestimmtes Erleben der Macht „stiften“. Solcher „Stifter“ gibt es recht viele, ebensoviele und mehr als es Religionen gibt. Wir können sogar die historisch bekannten Stifter nicht alle behandeln. Aber an einigen Beispielen werden wir versuchen, die Art, wie das religiöse Erlebnis historische Gestalt wird, aus der Persönlichkeit des Stifters zu verstehen.

Ein „Stifter“ ist natürlich nicht der „Gründer“ einer Religion, wie er in den Handbüchern lebt, neben den Gründern des Gustav-Adolf-Vereins u. dgl., oder den Begründern des Sozialismus o. ä., oder endlich neben den großen Erfindern. Religionen werden nicht begründet oder gegründet; sie erscheinen aber als „gestiftet“. Das heißt: jedes Gotteserlebnis ist zwar ursprünglich, insofern Gott der Urheber desselben ist und keine Taten zweiter Hand verrichtet. Aber jedes Gotteserlebnis ist auch angeregt, ausgelöst von einem vorhergehenden. Und wenn dieses vorgehende Erlebnis besondere Gewalt besitzt, so daß es viele Erlebnisse anregt und historisch weiterwirkt, so reden wir von einer „Religionsstiftung“. — Diese Stiftung ist selbstverständlich nicht beschränkt auf die „großen“ Religionen, selbst nicht auf die Religionen überhaupt. Jede religiöse Bewegung, jede eigenartige Wendung im religiösen Leben muß

einen Stifter haben. Franziskus ist so gut einer wie Moses, und Mani so gut wie Zarathustra. Und so auch die „kleineren". Im eigentlichen Sinne ist jedes echte religiöse Erlebnis eine *Stiftung,* aus welcher neue Erlebnisse hervorgehen. Aber wir beachten die Stiftung nur dann, wenn ihre historischen Wirkungen weithin sichtbar sind. Die Mutter kann die Stifterin der Religion ihrer Kinder sein. Man fängt aber erst an, von ihr zu reden, wenn ihr Erlebnis geschichtliche Wellen schlägt[1]. Stiftung ist eine eminent historische Größe.

2. Ein Stifter ist primär *Zeuge* (§ 29) der Offenbarung. Er hat etwas gesehen oder gehört. „Zum Numen gehört ein Seher." „Ohne ihn bleibt ein Regenbogen ein Regenbogen und ein Himmel ein steinernes blaues Dach"[2]. Dann redet er von seinem Erlebnis, er tritt auf als *Prophet* (§ 27). In der Regel gründen die Stifter auf ihr Erleben eine (teilweise) neue Lehre, ein neues Gesetz; sie sind also auch *Lehrer* (§ 28). Sie müssen sich dann mit dem in der Tradition Gegebenen auseinandersetzen, und können so zu *Theologen* werden, jedenfalls aber sind sie bis zu einem gewissen Grade *Reformatoren* (§§ 95, 104). Ihre Lehre hat aber nur Macht, insofern ihr ganzes Leben „stiftend" wirkt: sie sind *Beispiele* (§ 107), Architypen des frommen, machterfüllten Lebens. Setzen sie ihr ganzes Leben an die Stiftung, so nennt man sie *Mittler.* Offenbarungsmittler sind sie freilich alle; aber das Wort Mittler (§ 108) deutet auf etwas, das mehr ist als Erlebnis, Rede, Lehre und Beispiel zusammen.

Es gibt, wie gesagt, unendlich viele Stifter. Es ist bezeichnend für eine Religion, daß man entweder diese Vielheit anerkennt oder sie aufzuheben sucht. Die Griechen fanden für eine unaufhörliche Gestaltung auch hier kein Hindernis; den Juden ging die Geschichte Gottes mit seinem Volk über die einzelnen Propheten, so daß sie deren Vielheit als historisch notwendig betrachten konnten[3]. Den Muhammedanern aber lösten sich schließlich alle prophetische Gestalten in die des Muhammed auf; den Christen „erfüllten" sich alle Prophetien in der Gestalt des Mittlers.

[1] Vgl. Hertha Neumann, Die Mutter des Religionsstifters (Rel. u. Gesch. I), 1935.

[2] Otto, Gefühl des Überweltlichen, 79; vgl. 86 f.

[3] Leo Baeck, bei Miskotte, Wezen der joodsche religie, 95. Vgl. Hebr. 1, 1 f.

3. Sehr charakteristisch ist das Stiftungserlebnis bei Zarathustra. Seit langem kannte er Ahura Mazda, das höchste Wesen, aber erst später *erlebte* er diesen Gott als lebendige, nahe Wirklichkeit. In der Sprache der iranischen Religionen: er hat Ahura Mazda als *spĕnta* erlebt. Der Yasna 43 spricht darüber in Worten von einer durchsichtigen Klarheit: Dich werde ich erleben als den wirksamen und starken (Gott), o Mazdāh.... Als den wirksamen (Gott) erlebte ich dich, o Mazdāh Ahura, als das (Göttliche) mich umschloß ... und mich fragte: „Wer bist du, wessen bist du?" ... Als den wirksamen (Gott) erlebte ich dich, o Mazdāh Ahura, als das (Göttliche) mich umschloß ...; auf seine Frage: „Wem wünschest du deine Verehrung zu widmen?" (antwortete ich): „selbstredend will ich, solange ich kann, meinen Sinn auf die ... Anbetung deines Feuers richten"[1]. „Er hat ihn ... in den Gesichten seines eigenen Lebens und seiner Berufung, im *maga* (ekstatische Übung) und im Ordal, im Kampf des Stammes für sein Vieh erlebt; er hat ihn als *persönlichen* Gott erlebt"[2].

Frick (Vergl. Rel.wiss., 68 ff.) hat die drei Nächte in Parallele gesetzt, die den drei großen Religionen als heilig gelten: die Erleuchtungsnacht des Buddha, die *lailat el kadr* im Islam und die Weihnacht des Christentums (§ 98)[3]. Genau genommen ist die letzte keine „Stiftung". Wir ziehen daher vor, das eigentliche Stiftungserlebnis (oder wenigstens ein solches, das von der Tradition zum Haupterlebnis erhoben worden ist) in den drei Religionen und in derjenigen Israels in Parallele zu setzen.

Die Stiftung der israelitischen Religion ist (abgesehen von der vormosaischen Tradition) erzählt in der Geschichte vom brennenden Dornbusch. In dem brennenden und nicht verbrennenden Busch wollen wir nicht zu vielen Tiefsinn suchen (die Theophanie als Feuerflamme in der Wüste ist freilich sehr bezeichnend); das Wesentliche ist hier, wie später in historisch minder wichtigen Verhältnissen bei Samuel, das Sprechen Gottes und das Hören des Stifters. „Gott rief ihm mitten aus dem Dornbusch heraus zu, und sprach: ‚Mose, Mose', und er antwortete: ‚Ich höre'." Das ist Anruf und Gehorchen; was folgt

[1] Übersetzt von Nyberg, Rel. des alten Iran, 213.
[2] Nyberg, 215, 224.
[3] Wertvoll ist auch seine Vergleichung der Abschiedsworte der Stifter, 70 ff.

ist gleich charakteristisch: „Komm nicht näher“, sagt Gott, und Mose zieht die Sandalen aus und verhüllt dann sein Angesicht. Und: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, und der Gott Jakobs . . . ich bin herniedergestiegen, um (Israel) aus der Gewalt Ägyptens zu erretten“ (Ex. 3; BERTHOLET, 17, 34). Es ist der Gott, der in der Geschichte seinen Willen betätigt, der sich hier dem Stifter kundtut. Moses' Stiftung ist Erfüllung des geschichtlichen Auftrags seines Gottes. Sein Erlebnis pflanzt sich fort als Gehorsam. Es muß sich — als Erlebnis des Volkes — als Treue bewähren.

Die *lailat al kadr* ist die Nacht der Macht, d. h. die Nacht, in der Muhammed seine erste Offenbarung erhielt und folglich zum Stifter ward. Die Macht ist hier die göttliche Vollmacht. „Wir sandten ihn hernieder in der Nacht der Macht. Weißt du, was ist die Nacht der Macht? Die Nacht der Macht ist mehr, als was in tausend Monden wird vollbracht. Die Engel steigen nieder und der Geist in ihr, auf ihres Herrn Geheiß, daß alles sei bedacht. Heil ist sie ganz und Friede, bis der Tag erwacht“ (97. Sure; FRICK, Vergl. Rel.wiss., 69 f.; LEHMANN-HAAS, Textbuch, 345). Der Herniedergesandte ist das Buch [1]. Das Stiftungserlebnis ist die göttliche Mitteilung, wie im Judentum. Die absolute Mächtigkeit, die wir oben als allgenugsame Majestät kennzeichneten, verleiht diesem Erlebnis seine Farbe. Das übrige ist Weisung, die zur Schrift wird. Und alles liegt im Schatten des Gerichts.

„In einer Nacht, erzählen die buddhistischen Überlieferungen, war der entscheidende Augenblick gekommen, wo dem Suchenden (Buddha) die Gewißheit des Findens zuteil ward. Unter dem Baum sitzend, der seitdem der Baum der Erkenntnis genannt ist, ging er durch immer reinere Zustände der Selbstentäußerung seines Bewußtseins hindurch, bis das Gefühl allwissender Erleuchtung über ihn kam“ (OLDENBERG, Buddha, 126 f.). Die Einsicht in die Grundursache des Leidens ist ihm in der vierfachen *jhana* aufgegangen. „Da ich solches erkannte und da ich solches schaute, ward meine Seele erlöst von der Verderbnis der Begier, erlöst von der Verderbnis des Werdens, erlöst von der Verderbnis des Irrglaubens, erlöst von der Verderbnis des Nichtwissens. Im Erlösten erwachte das Wissen

[1] Vgl. unseren § 64.

von der Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan die Pflicht; nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren: also erkannte ich" (ibid.; vgl. FRICK, Vergl. Rel.wiss., 69). OLDENBERG fügt hinzu (127): „Von diesem Zeitpunkt rechnen die Buddhisten den großen Wendepunkt in seinem Leben und im Leben der Götter- und Menschenwelt; aus dem Asketen Gotama war der Buddha, der Erwachte, Erleuchtete geworden. Jene Nacht, die Buddha unter dem Baum der Erkenntnis am Ufer des Flusses Neranjara zugebracht hat, ist die heilige Nacht der buddhistischen Welt." Das Stiftungserlebnis liegt klar zutage: erleuchtungsmäßige Einsicht in die Nichtigkeit der Welt. Das Gefühl der Befreiung und Erlösung bezieht sich auf ein festes Wissen; dieses aber wiederum auf die Nichtigkeit.

Das Stiftungserlebnis Jesu Christi läßt sich nicht eindeutig bestimmen. In der Tradition kommen die Jordantaufe, die Versuchung, die Verklärung und auch die Gethsemane-Stunde in Betracht. Wie es in Israel eine Geschichte mit Gott gibt, deren Stifter, neben Mose, viele Propheten sind, so gibt es im Evangelium eine Geschichte mit Gott, die immer wieder von neuem „gestiftet" wird. Greifen wir die obengenannten vier Erlebnisse als historisch-symbolisch heraus, so können wir sagen, daß das Stiftungserlebnis Jesu, so wie es in der Geschichte wirksam wurde, folgende vier Hauptzüge trägt: das Bewußtsein der Gottessohnschaft oder, allgemeiner, der Messianität; die Sicherheit einer ihm gesetzten, trotz allem durchzuführenden Aufgabe; die Gewißheit der unmittelbaren Gottesnähe; und die Bereitschaft zum Opfer, das alles Vorhergehende in der gänzlichen Entblößung der Gottverlassenheit in Frage stellt.

Als typische Stiftungserlebnisse fanden wir also, in bezug auf die Macht ausgedrückt: die Macht spricht, und ihr wird gehorcht; die Macht spricht und schickt eine Weisung; die Macht enthüllt sich in der Einsicht als Nichts; die Macht, die dem Stifter zu eigen ist, fordert von ihm die völlige Hingabe seines Selbst in radikaler Machtlosigkeit.

§ 104. DER REFORMATOR.

G. VAN DER LEEUW, Achnaton, 1927. – H. SCHAEFER, Amarna in Religion und Kunst, 1931.

1. Wenn jede Religion ihrem Wesen nach *reformata* und *reformanda* ist (§ 95), so muß jede Stiftung gewissermaßen eine Reformation sein. Das ist auch der Fall. Kein „Mann Gottes" baut sein Erlebnis auf den Urboden, alle bauen weiter auf den Schutthaufen früherer Siedlungen. Ein Reformator ist also eine Art Stifter. Wir benutzen die engere Bezeichnung, wenn der historische Nachdruck auf der Umwandlung des Gegebenen liegt. Muhammed war ein Reformator, wie Buddha, Zarathustra und Jesus. Wir nennen sie aber lieber Stifter. Luther war gewiß ein Stifter; wir nennen ihn aber lieber Reformator. Die Tat des Reformators ist zwar „Wiederentdeckung" (FRICK, Vergl. Rel.wiss., 48), aber diese Entdeckung ist ein Wieder-erleben; wie der Stifter nicht auflösen, sondern erfüllen will, so will der Reformator das Neue, das er aufstellt, als das echte Alte erweisen, das Alte gegen das er ankämpft, als das falsch Verstandene dartun. Adam, der „erste Mensch", allein könnte eine Stiftung ohne reformatorische Bedeutung vollziehen; umgekehrt könnte kein Reformator seine Aufgabe ohne „Stiftung" erfüllen.

2. Aus diesen Überlegungen geht hervor, daß die meisten bedeutenden Stifter auch mehr oder weniger bedeutende Reformatoren gewesen sind. Zarathustra, Buddha, Muhammed, Jesus, — aber auch Ramanuja, Paulus, der heilige Franz, Ignaz von Loyola, Wesley und Pusey waren Stifter, deren Wirken reformatorische Geltung hatte [1].

Wir greifen zwei Beispiele heraus, um uns anschaulich zu machen, wie diese Art der Stifter in die Geschichte tritt. Der ägyptische König Echnaton, von dem oben (§ 95) schon die Rede war, ist ein Reformator echtesten Schlages. Niemand, der seinen Hymnus an die Sonne gelesen hat, kann sich der Ursprünglichkeit seines Gotteserlebnisses verschließen (vgl. SCHAE-

[1] Nyberg glaubt, daß Zarathustra gar kein Reformator war (Rel. Iran, 202). Doch stimmt seine Beschreibung des von dem iranischen Propheten vollbrachten Werkes nicht mit diesem Urteil überein (vgl. oben § 103, 3).

FER; VAN DER LEEUW, Achnaton)[1]. Und auch die reformatorische Qualität zeigt sich leicht: der König geht auf eine alte Tradition zurück (die Sonnenverehrung der fünften Dynastie, in der heliopolitanischen Priesterschaft durch die Jahrhunderte lebendig bewahrt) und kehrt sich gegen die als falsch betrachteten Anschauungen der thebanischen Priesterschaft. Die Art und Weise, wie er in der Entwicklung des zeremoniellen Namens seines Gottes den alten Gottesnamen *Re* erklärt als Bezeichnung eines Gottes, der „als Aton wiedergekommen ist", zeugt sowohl von der reformatorischen Absicht, das neue Gotteserlebnis, das sich an den Namen Aton knüpft, als Stiftung durchzuführen, als von dem Bestreben, das Eigentliche in dem Traditionsgut ins Licht zu stellen (§ 85). Den Gegensatz gegen Amon, den „verborgenen Gott" Thebens, hat er so scharf wie möglich herausgearbeitet; sein Gott ist das sichtbare Gestirn, das seine Liebesstrahlen überall hin entsendet. Den Dienst dieses Gottes hat er mit einer Leidenschaft verwaltet, der den anderen Göttern keinen Raum übrig ließ. Sie werden totgeschwiegen oder geradezu gestrichen. Und trotz seiner theologischen Versuche mit dem Gottesnamen hat der König offenbar (und vielleicht zum Teil gerade weil er König war) verfehlt, den Anschluß an die Religion, in der er lebte und von der er ausging, zu finden. Er hat das Alte unterschätzt, vor allem die religiöse Bedeutung des Jenseitsglaubens und des Osiriskults. Und er hat die Strafe leiden müssen: trotz der Heftigkeit und Reinheit seines Stiftungserlebnisses, die sich in fast jedem von ihm überlieferten Wort und fast jeder von seiner Kunst gebildeten Form zeigen, hat seine Reform sein Lebensende kaum überdauert (SCHAEFER; VAN DER LEEUW[2]). — Echnaton darf mithin als ein extremer Reformator gelten, dessen Gestalt von dem Reformbestreben entscheidend bestimmt wird.

Richten wir hingegen unseren Blick auf Luther, so zeigt sich uns eine gleiche Gebundenheit an ein ursprüngliches Gottes-

---

[1] Vgl. weiter: Altorientalische Texte zum A. T. (herausg. von H. Greßmann)[2], 1926, 15 ff.; LEHMANN-HAAS, 259 f.; Roeder, Urk. zur Rel. des alten Ägypten, 62 ff.; Erman, Literatur der Ägypter. 358 ff.

[2] Vgl. Ed. Meyer, Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten (Sitz.ber. der preuß. Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl., 1928, 28). — K. Sethe, Amon und die acht Urgötter von Hermopolis (Abh. der preuß. Akad. der Wiss., 1929, phil.-hist. Kl. 4).

erlebnis (den Bußkampf), aber ein unmittelbares Leben in der Religion, von welcher er ausging. Luther „wäre nicht der Reformator geworden, wenn er nicht vorher Mönch gewesen wäre“ [1]. Man kann sagen, daß fast nichts Wichtiges der „alten“ Religion Luther gleichgültig gelassen hat. Die starke Überzeugung, in der wahren Kirche Christi zu stehen, und die vertrauensvolle Behauptung des gemeinchristlichen Glaubensbesitzes verbinden sich mit der Bekämpfung des Mißbrauchs und des Unglaubens vom Stiftungserlebnis aus. Der einzige lebendige Teil der alten Religion, den, soviel ich sehe, Luther weder mit Haß gegen die Verderbnis, noch mit Treue gegen den gemeinchristlichen Glauben betrachtet hat, ist (abgesehen von der als Afterdienst verdammten Opferlehre der Messe) der Kult. Und hier hat Luther, mit weiser Zurückhaltung, das Alte sehr geschont und große Freiheit gelassen.

Die Reformationen Echnatons und Luthers lassen sich an historischem Gewicht kaum vergleichen. Aber in bezug auf die Art und Weise des Eintretens in die Geschichte sind sie nicht nur charakteristische Fälle, sondern geradezu Pole. Das reformatorische Stiftungserlebnis des Einen liegt fast ganz außerhalb des Gemeinsamen; dasjenige des Anderen liegt fast ganz innerhalb des Gemeinerlebnisses.

§ 105. DER LEHRER.

1. Über den *Lehrer* handelten wir in unserem § 28. Auch seine historische Gestalt ist die eines Stifters. Ihre Eigenart besteht darin, daß seine „Stiftung“ sich vom zugrunde liegenden Erlebnis loslöst als *Lehre*. Er kann Prediger, Apostel, Missionar sein; jedenfalls drängt ihn sein Erlebnis zur *Verkündigung*. Und diese gestaltet sich zu einem zusammenhängenden Ganzen. Die Lehre ist unabhängig vom Lehrer; sie geht ihren eigenen Weg, auch nachdem der Lehrer längst dahin und sein persönliches Wirken vergessen ist. Ein Lehrer wie Buddha hat das selbst gewollt [2].

---

[1] Karl Holl, Reformation und Urchristentum (Reden und Vorträge bei der 28. Generalversammlung des Evang. Bundes. 1924).

[2] In unserem § 28 sprachen wir von der Vergöttlichung des Lehrers. Sie ist auch im Islam zu finden, wo die Derwische in der Person ihres Scheichs Spiegel und Offenbarung Gottes sehen. Ebenso kann das Zu-

2. Die Lehrer im eigensten Sinne finden sich in Indien. Buddhismus ist Lehre, nichts anderes als Lehre. Wo Einsicht zum Heile führt, kann die diese Einsicht bewirkende Lehre selbständig fortwirken. B u d d h a ist der Lehrer *kat'exochén*. Sein Erlebnis verdichtete sich zu einer Lehre, die trotz aller Vermenschlichung und Vergöttlichung des Stifters immer Lehre geblieben ist; B u d d h a s historische Gestalt ist die eines Weisenden: der Grund des Leidens ist die Begierde. Das ist ihm in der Erleuchtung aufgegangen; es kann aber auch abgesehen von dieser Erleuchtung, ja abgesehen vom Lehrer selbst wiederholt werden. Diese Lehre ist zwar Verkündigung des Heils, aber nicht des Geschehenen, Ereigneten, sondern nur des zu Erlangenden, des eben durch die Lehre zu Erwerbenden. Und so ist es gewissermaßen mit jeder Lehre und jedem Lehrer im *guru*-reichen Indien.

Ein ganz andrer Typus der Lehre und des Lehrers ist der jüdisch-christliche. Der schriftgelehrte Jude gilt dem Volke als „unser Lehrer". Auch diese Lehre ist unabhängig vom Stifter, der sie in die Geschichte setzt. Sie wird tradiert. Aber sie bezieht sich auf etwas Geschehenes, auf das lebendige Verhältnis Gottes zum Volk, auf den Bund. Sie ist mehr Verkündigung eines Ereignisses als Weisung, obwohl sie auch das ist. Darum hat der Lehrer hier eine wichtigere historische Stellung: „Er ließ seine Wege Mose kundwerden, den Söhnen Israels seine großen Taten"[1]. Die Lehre wird zur lebendigen Beziehung zwischen Gott und Mensch, Weisung allerdings, aber vor allem Verkündigung. — So steht es auch mit den christlichen Lehrern. P a u l u s darf als großes Beispiel dienen. Er weiß, daß er nur ein nachgeborener Diszipel ist, daß er selbst nichts ist und das Wort vom Kreuz alles. Aber er weiß auch, daß er in einem großen geschichtlichen Zusammenhang steht. Er verleiht dem Kerygma der Urgemeinde seine historische Gestalt; die geschichtliche Tat Gottes ist das A und O seiner Verkündigung.

---

sammenleben von Lehrer und Schülern die Grundlage zu einer Gemeinschaft sein, wie im Neuen Testament. Der Lehrer teilt mit den Schülern die Mahlzeiten, aber aus dieser Gemeinschaft, die für die israelitische Auffassung vom Lehrer typisch ist, entsteht der neue Bund zwischen dem *Kyrios* und seinen Auserwählten (T ä s c h n e r, Orient. Stud., 69; L o h m e y e r, Rel. Gem., 6).

[1] P s. 103, 7 (K a u t z s c h).

Das heißt: er selbst ist nicht wichtig, aber auch seine Lehre ist nicht wichtig. Einzig wichtig ist die Heilsgeschichte Jesu. Und darum braucht die historische Gestalt des Lehrers, gerade weil sie dem Offenbarungsereignis gegenüber nichtig ist, nicht so ängstlich in den Schatten zu treten, wie diejenige Buddhas im Hinayana. Sie lebt fort in der lebendigen Kirche, wie die des jüdischen Lehrers im Volk.

§ 106. DER PHILOSOPH UND DER THEOLOGE.

1. Daß die großen Systematiker, die das religiöse Denken der Menschheit beeinflußt haben, zu den „Stiftern" gerechnet werden müssen, scheint uns gewiß. Freilich zeigt sich in der Geschichte des Geistes immer wieder die Berechtigung des Kierkegaardschen Gleichnisses vom Manne, der einen gewaltigen Palast erbaut und sich dann daneben setzt; der Palast ist das „System", der Mann der Systematiker. Und wir können die Vorliebe JASPERS' für die großen Anti-systematiker, Kierkegaard und Nietzsche, verstehen, wenn wir sehen, wie die „Gehäuse" des Geistes immer wieder zu seinen Särgen werden. Aber das darf uns nicht den Blick auf die stiftende Wirksamkeit der Systembildung rauben. Ein großes System ist schließlich einem Urerlebnis entsprungen und stellt den Versuch dar, von diesem Erlebnis heraus die Welt zu beherrschen, sie sozusagen urbar zu machen (§ 84) [1]. Und es ist nicht die künstlerische oder technische Vollendung des Systembaus, die „wirkt", sondern die Kraft dieses Erlebnisses. Augustin, Thomas, Luther, Calvin „wirken" selbstverständlich auf die gelehrte Welt durch ihre wissenschaftliche Argumentation; ihre eigentlich geistige Wirkung aber geht vom Pathos ihres Erlebnisses und von der Kühnheit der Anwendung dieses Erlebnisses auf das Weltganze aus. Und genau so ist es mit den großen Philosophen Sokrates, Plato, Kant, Hegel. Sie alle haben etwas gesehen, haben die Welt unter einem bestimmten Gesichtspunkt geschaut und den Mut gehabt, diese Schau zum Ausgangspunkt eines Eroberungszuges ins Land des Geistes zu machen.

[1] „Ein System ist eine Art von lebendigem Wesen, ein Organismus, vom Herzblut eines Philosophen genährt, lebensfähig hierdurch, kämpfend mit andern" (Dilthey, Ges. Schr., VIII, 35).

Dabei schlagen die Philosophen von ihrem Erlebnis aus den Weg der theoretischen Weltbeherrschung ein (GRÜNBAUM, Herrschen und Lieben; § 84), die Theologen den Weg des Gehorsams (§ 85). Die ersten schauen von der Stätte der Welt aus zur Stätte der Macht hinauf; die zweiten schauen von der Stätte der Macht (der Kirche) aus auf die Stätte der Welt herab. Freilich gibt es immer wieder Philosophen, die den theologischen Gehorsam, und Theologen, die die philosophische Beherrschung üben.

2. Daß die Philosophen in die Religionsgeschichte gehören, kann demjenigen, der das theoretische Denken als unlöslich an ein beherrschendes Machterlebnis gebunden erachtet, kaum fraglich sein. Indessen handelt es sich hier nicht um eine Phänomenologie der Philosophie, sondern bloß um die Art, wie der Philosoph sein Machterlebnis in die geschichtliche Welt stiftend einführt. Wir wählen drei Beispiele. Hegel ist der philosophischste Philosoph; er hat das Denken selbst erlebt, wie keiner vor oder nach ihm. Die Bewegung des Geistes hat sich in ihrem majestätischen Gange enthüllt. Diese Bewegung ist eine grundsätzlich geschlossene; alles hat in ihr Platz vom Höchsten zum Niedrigsten, aber alles hat in ihr und nur dort Platz; die Bewegung ist dialektisch, ein Selbstgespräch des Geistes. Die Verwandtschaft mit der Mystik liegt auf der Hand (§ 75). Wer denkt, hat an dieser ewigen Bewegung teil. Alles ist hier bestimmt, vermerkt, in gewissem Sinne auch gerechtfertigt[1]. — Den entgegengesetzten Typ vertritt Kant. Hier ist auch das Denken in seiner Bewegung geschaut. Aber die Bewegung ist offen, unfertig. Das System ist Kritik der eigenen Machtbefugnis. Großer Nachdruck liegt auf der praktischen Vernunft, dem Handeln. Der Weg des Geistes zur absoluten Macht führt nur durch dieses Handeln hindurch. Die Verehrung richtet sich nicht auf das Denken als solches, sondern auf ein rein Formales: das Sittengesetz im Innern. Der menschliche Geist ist

[1] Das Denken ist allmächtig. Der Glaube besitzt den wahren Inhalt, aber es fehlt ihm die wahre Form, während das Denken beides besitzt. „Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll" (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 703). – Offensichtlich sind manche Formen der Philosophie nur verweltlichte Theologien; vgl. H. Plessner, Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche, 1935, 160.

am allerwenigsten ein Denken Gottes; er ist aber auch nicht von Gott verlassen. Die Philosophie ist überwiegend menschlich und weltlich; es ist aber ein Weg offen gelassen, der ins Übermenschliche, Überweltliche führt. — Die Mitte zwischen beiden modernen Philosophen hält der antike: Plato. Ausgegangen vom menschlichen Interesse und der Selbstkritik Sokrates' erhebt er sich zur Schau der göttlichen Schönheit. Aber die Bewegung auf diese Schau hin ist weder ein offengelassener Weg, noch eine dialektische Notwendigkeit; er ist ein Kampf, ein Ringen. Der eigentliche Ort der Philosophie Platos befindet sich zwischen Himmel und Erde; seine eigentlichste Sprache ist weder die Dialektik noch die kritisch-sokratische Frage, sondern der Mythus. Dennoch ist dieser Mythus keine irrationale Vernunft, mit der das primitive und antike Denken anfängt, sondern eine *ultima ratio*, geboren aus Dialektik und Kritik. Denn Plato ist gewiß kein Systematiker im vorzüglichen Sinne: in seinen Beweisen spricht er nie unmittelbar, sondern immer unter einem Deckmantel, indem er wie Kierkegaard seine Zuflucht zum Pseudonym nimmt. Was sein Sokrates sagt, ist nicht sein eigenes endgültiges Wort; er kommt damit nur der letzten Wahrheit nahe, die sich stets entzieht und nur in den Mythen zur Hälfte sichtbar wird, die der Philosoph gebraucht, wenn er mit seinen Beweisen aufhört [1].

3. Die Theologen folgen, der Idee ihrer Aufgabe nach, dem Wege des Gehorsams. Sie fangen nicht bei der Welt an, sondern bei der Offenbarung. Sie stehen im Dienst der Gemeinschaft, wenn sie Christen sind, der Kirche. Zwischen ihnen und ihrem Erlebnis findet sich darum ein Mittelglied: die Verkündigung der Propheten und Apostel. Insofern sind sie weit weniger „Stifter" als die Philosophen. Aber trotzdem ist auch ihre Tätigkeit aktiviertes Erlebnis: sie haben den Ruf der Kirche vernommen, jetzt geben sie diesem Ruf seine geschichtliche Form. Sie können etwas vom Propheten oder Apostel haben, sie haben viel vom Lehrer, — aber ihre eigentliche historische Aufgabe liegt in dem zusammenhängenden Reden von Gottes Taten. Darum berühren sie sich enge mit den Lehrern vom zweiten Typus (§ 105).

[1] Vgl. H. Kelsen, in Kantstudien 38, 1933. - F. K. Fischer, Die Nullpunkt-Existenz, dargestellt an der Lebensform Sören Kierkegaards, 1933. - G. van der Leeuw, De psychologie van Kierkegaard, Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 27, 1934, 21.

Auch hier wollen wir drei Typen unterscheiden. Es gibt Theologen, deren geschichtliche Aufgabe darin liegt, daß sie das Gesamterlebnis ihrer Gemeinschaft in der Auseinandersetzung mit früherer Tradition, mit abweichenden Erfahrungen, mit Ketzerei und Neuerung, mit der zeitgenössischen Philosophie, klarstellen. Sie bewirken den Anschluß an das Gegebene der Tradition, an das Denken der Zeit. Dabei kann es passieren, daß sie das Gegebene allzu leicht, repristinierend gelten lassen; es kann auch vorkommen, daß sie ihre Lehre allzu leicht einem Modedenken ausliefern. Ihre Aufgabe ist, diese beiden Extreme zu vermeiden, und mithin in der Hauptsache eine vermittelnde. Jeder Theologe hat diese Aufgabe; Paulus suchte sie zu erledigen, und Johannes. Aber gewisse Theologen vertreten den Typus mehr oder weniger rein. So im Altertum die griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die das Christentum mit der herrschenden moralistischen Popularphilosophie in Einklang zu bringen versuchten; in der Neuzeit Herder und Schleiermacher, die das Wesentliche im Christentum aus dem Geiste der Zeit zu verstehen suchten. Die Stiftung sowohl der Apologeten wie der Theologen der vorigen Jahrhundertwende wirkt bis auf den heutigen Tag fort. — Den zweiten Typus vertreten diejenigen Theologen, die die der Kirche geschenkte Offenbarung in ein großes, abgeschlossenes Denksystem zu fassen suchen. Sie sind die Hegel der Theologie, mit dem Unterschied freilich, daß sie den Weg des Gehorsams gehen müssen und an die Offenbarung gebunden sind. Aber das System weist allem, was in der Offenbarung enthalten ist und was sich dann auf Grund der Offenbarung im Leben der Kirche bildet, seinen festen Platz. Wie die Kirche der anweisbare Ort der Gnadenerzeigung ist, so ist die kirchliche Theologie die Summe der Anweisungen. Die Grenze zwischen Dogma und Theologie ist schwer bestimmbar; trotzdem wird die Bedeutung des *doctor ecclesiae* für die Entwicklung des Dogmas gerne anerkannt. Der große Vertreter dieses Typs ist Thomas von Aquino. — Der dritte Typ endlich wird vertreten von denjenigen Theologen, die mit der Aufgabe des ersten Typs zwar die Bildung eines Systems zu vereinigen suchen, aber eines gleichsam offenen, unfertigen, in dem das ursprüngliche Erlebnis beunruhigend wirkt und wirken soll. Dieser Typ zeichnet sich aus durch eine große Emotionali-

tät und eine persönliche Art der Rede. Wir nennen Paulus, Augustin und Luther. An der Grenze dieser Art der Theologie steht Kierkegaard, der Antisystematiker, der freilich gerade darin sich als ein echter Theologe dieses Typus zeigt, daß er sowohl von der im Dogma aufbewahrten Offenbarung ausgeht, als auch das Gewebe, das er selbst daraus macht, nach oben wie nach unten absichtlich unfertig läßt; nach oben, d. h. nach der Seite des ewig aktiven göttlichen Offenbarungswillens; nach unten, d. h. nach der Seite des lebendigen, existentiellen Denkens. Fertig darf das Gewebe nie werden.

§ 107. DAS BEISPIEL.

1. Als wir in § 73 von der Nachfolge Gottes handelten, trat das *Beispiel* des göttlichen Menschen schon in unseren Gesichtskreis. Hier handelt es sich um die Art und Weise, wie eine Stiftung als Beispiel in die Geschichte tritt. Selbstverständlich ist jede Stifterpersönlichkeit gewissermaßen ein Beispiel für die Seinigen. Schon sein Erlebnis ist mustergültig. Aber diese Musterhaftigkeit kann zum beherrschenden Elemente in der Stiftung werden. — Die islamitischen Sufi unterschieden den „Heiligen" vom „Propheten". Der Prophet ist der Warner, der in einer entscheidenden Weise das Gesetz bekanntmacht. Er ist der „Gesandte" *(rasul)* (vgl. § 27); die einzige persönliche Qualität, die von ihm gefordert werden darf, ist die Aufrichtigkeit in der Überbringung seiner Botschaft. Er ist nicht notwendig heilig. Er „verfügt über die Gnadengaben, sie auszuteilen, aber die Gnadengaben verfügen nicht über ihn"; den Heiligen aber hat die Gnade erfaßt und sein Wesen umgebildet, während er seinerseits nicht über die Gnade verfügen kann. Darum war Jesus mehr als z. B. Abu Bkr. Das Verhältnis des ersteren zu Gott war zweiseitig, dasjenige des letzteren bloß einseitig: er wiederholt nur, was er gehört hat [1]. — Hier wird eine wichtige Erkenntnis im Geiste des Islams übertrieben. Der Prophet könnte seine Sendung nicht vollbringen, wenn nicht die Gnade über ihn verfügte; umgekehrt gibt der von der Gnade erfaßte Heilige diese weiter. Die merkwürdige Furcht des Islam vor einem zweiseitigen

[1] Massignon, Al-Hallaj, 738 ff.

Verhältnis zwischen Gott und Mensch zeigt sich hier, indem sie sich selbst durch den Hinweis auf den Heiligen austreibt. Aber *das* ist sehr richtig gesehen: es gibt Stifter, deren Weisung nicht die Hauptsache ist, und deren Stiftung sich zusammenfassen läßt als das von der göttlichen Gnade in ihnen sichtbar Gewordene.

2. Es sind also das Leben und die Tat des Stifters, die hier gelten. Sie „stiften" eine Gemeinschaft, ein gemeinsames Leben, eine Frömmigkeit. Als neulich Albert Schweitzer in einer Stadt der Niederlande ein Orgelkonzert veranstaltete, hatten sich viele einfache Leute, nach der Aufführung, am Ausgang der Orgelempore eingefunden, um ihn zu sehen, d. h. nicht um den Künstler zu begrüßen, noch weniger um dem Gelehrten zu huldigen, sondern, wie es jemand ausdrückte, „um den Mann zu sehen, der etwas getan hat, während die anderen nur redeten". Das ist die Macht des Beispiels. Man kann auf ein Menschenleben hindeuten und sagen: da geschieht etwas, eine Macht zeigt sich an diesem Leben. Ein reinerer Typ dieser Stiftungsart als Buddha, der, freilich ein Beispiel seinen Gläubigen, das Hauptgewicht auf die Lehre legt, ist der heilige Franz. Sein Beispiel hat das „franziskanische Leben" der Armut gestiftet. — Auch Jesus ist den Seinigen Beispiel, allerdings in tieferem Sinne als das Beispiel eines Stifters. Auch er hat die Tat getan, aber die Nachfolge dieses Beispiels ist eine mystische Vereinigung mit dem Erlöser; das sagt am deutlichsten Paulus, wenn er wünscht, daß Christus in den Gläubigen Gestalt gewinnen möge (vgl. § 73) [1] und Johannes im Gleichnis von der Rebe und den Ranken [2].

§ 108. DER MITTLER.

L. Bieler, ϑεῖος ἀνήϱ. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Früh-Christentum, 1935—36.

1. Mittler sind alle „heiligen Menschen", deren „Vertretung" die Beziehungen zwischen Macht und Mensch verbürgt, also auch die Stifter. Im eigentlichsten Sinne Mittler ist aber derjenige, dessen ganzes Sein Vermittlung ist, der sein Leben als „Mittel" der Macht hingibt. Die Stiftung ist in diesem

[1] Gal. 4, 19. [2] Joh. 15.

Falle nicht nur ein Erlebnis, das zu irgendeiner Weisung, Lehre oder beispielhafter Tätigkeit führt; sie ist mit dem Stifter identisch. Stiftung und Stifter sind eins. Das wird am klarsten, wenn wir z. B. das Heil des Buddha **Amitābha** mit demjenigen Christi vergleichen. Der Eingang in das Paradies des Buddha ist nur ein vorläufiges Heilsziel, ein Durchgang zum Nirvana. Christus aber ist selber das Heil (vgl. OTTO, Gnadenreligion, 9). Und nicht bloß seine Tat, die Hingabe seines Lebens am Kreuz, gilt als heilbringend; sein ganzes Dasein ist „Mittel“: *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis.* Aus dem jüdischen Messianismus hervorgegangen, in die griechisch-orientalische Welt hineingeboren, wird Jesus von Nazareth von den Seinigen als Mittler verehrt [1]. Was das bedeutet ist am augenfälligsten bei einem Vergleich mit anderen Erlösern, z. B. mit dem im ersten nachchristlichen Jahrhundert lebenden *Apollonius von Tyana.* Die Lebensgeschichte des einen und des anderen sehen sich in mancher Hinsicht ähnlich; im Lararium des Kaisers Alexander Severus waren ihre Büsten mit denen Abrahams, Orpheus', Alexanders des Großen und einiger Kaiser, insgesamt „göttlicher“ Menschen, vereinigt [2]. Aber ein Mittler im eigentlichsten Sinne ist Apollonius nicht, ebensowenig wie der jüdische Messias, Serubbabel z. B. Jesus ist darum der Mittler, weil sein ganzes Wesen „Mittel“ ist, Bewegung des Menschen auf Gott, Gottes auf den Menschen hin [3].

2. Aber auch das Thema der christlichen Botschaft ist nicht so sehr das Göttliche im Menschen, als das Menschliche in Gott. Der Mensch Jesus Christus ist Gott gerade weil er Mensch ist.

---

[1] Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24, der Mittler des neuen Bundes, wie Moses Gal. 3, 19 f. Mittler des alten Bundes genannt wird.

[2] Vgl. jetzt Th. Hopfner, Apollonius von Tyana und Philostratus (Seminarium Kondakovianum, Rec. d'Et., IV), Prag, 1931. – Vgl. auch Wendland, Hell.-röm. Kultur, 161.

[3] Vgl. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 220: „Diese Erkenntnis (daß heilig nur ist wen Gott heiligt) vollendet sich in dem in der Religionsgeschichte einzigartigen dreiundfünfzigsten Kapitel des Jesajabuchs, in dem gänzlich irrationalen, durch keine Theorie auflöslichen Erleben eines Kreises von Jüngern, die am demütig-willigen gottgehorsamen Leiden ihres Meisters Sühnung und Heiligung erfahren. Dieses Tiefste, gegenüber dem doch alles zurücktritt, was sonst in der Religionsgeschichte aufgetreten ist, ward nicht von Griechen, nicht von Indern oder Iraniern gefunden, sondern ist in Judenseelen geboren worden.“

Hier, am Schluß, sind wir an die Grenze der Phänomenologie gelangt, an den Ort, der schon früher bei der Besprechung der Welt und der Kirche, der Schuld und des Glaubens, der Schau unzugänglich war. Die Gestalt des Mittlers, wie sie im Christentum geglaubt wird, ist kein Phänomen; der Phänomenologe kann nicht sehen, wo und wie sie in die Geschichte tritt. Er sieht den Propheten, den Reformator, den Lehrer, das Beispiel. Er kann den Mittler in seinen historischen Wirkungen nicht sehen. Es zeigt sich ihm, wie das Erlebnis Jesu von Nazareth in der Geschichte einen gewaltigen Strom der Glaubenserlebnisse gestiftet hat. Es zeigt sich ihm nicht, wie Gott sich in der Geschichte als Mittler den Menschen hingibt. Daß Jesus sich opferte, kann er schauen; daß Jesus nichts anderes als Hingabe Gottes war, kann er nur glauben. Höchstens kann er sehen, daß zu diesem Glauben die Einzigkeit des Mittlers wesensmäßig gehört: Der Offenbarungsmittler ist zur Offenbarung selbst geworden; das Wort wurde Fleisch. Jede Offenbarung Gottes wird nunmehr zur Form der einzigen in Christo. Er ist „das Haupt des Leibes, der Gemeinde, der da ist der Anfang, Erstgeborener von den Toten, auf daß er habe in allem den ersten Platz; denn (Gott) beschloß in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen, und durch ihn alles zu versöhnen zu ihm“ [1]. „Denn in ihm wohnt all die Fülle der Gottheit leiblich“ [2]. Und auch das können wir sagen, daß seine Vermittlung das Tiefste berühren muß: die Schuld. Der Erlöser ist der Versöhner. Und so können wir verstehen, daß jeder Heilandstitel und jede Vertretereigenschaft ihm von Rechts wegen gehört, von der Würde des Schöpfungsmittlers im Kolosserbrief bis zu der hellenistischen, vom Heilandgott und Kaiser entlehnten des *σωτὴρ τοῦ κόσμου*, des *salvator mundi* [3]; vom jüdisch-messianischen Held zum mittelalterlichen Tjostierer [4]; vom Propheten zum Lehrer, vom Reformator zum Beispiel, vom barmherzigen guten Hirten zum Weltenrichter am letzten Tag. Ein neues Verständnis der Welt, der Geschichte und des Menschen ist möglich seit der Erscheinung Christi [5]. „Denn es ist Ein Gott, ebenso Ein Mittler Gottes

[1] Kol. 1, 18 ff. (Weizsäcker).
[2] Kol. 2, 9 (Weizsäcker).
[3] Vgl. O. Weinreich, Aegyptus, 11, 1931, 17.
[4] Burdach, Vorspiel I, 1, 245.
[5] Vgl. Rud. Bultmann, Theol. Blätter 8, 1929, 146 f.

und der Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst gegeben hat zum Lösegeld für alle, das Zeugnis zur rechten Zeit"[4].

Hier lebt ein Glaube, dem sich Gott in der Gestalt eines Menschen liebend über das Tiefste in der Welt und im Menschen, über die Schuld, hingeneigt, dem die allgewaltige Macht Gottes in der zerbrechlichen Form eines Menschen lebendig geworden. Hier zieht sich der schauende und verstehende Diener der Wissenschaft ehrfürchtig zurück; sein Wort weicht dem Worte der Verkündigung, sein Dienst dem Dienste im Heiligtum.

[4] 1. Tim. 2, 5 (Weizsäcker).

EPILEGOMENA.

§ 109. PHÄNOMEN UND PHÄNOMENOLOGIE.

E. BERNHEIM, Lehrbuch der historischen Methode [5—6], 1914. – L. BINSWANGER, Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie, 1922. – DERS., Verstehen und Erklären in der Psychologie (Zeitschr. f. d. g. Neurologie und Psychiatrie 107, 1927). – W. DILTHEY, Gesammelte Schriften [2], 1923 ff. – H. HACKMANN, Allgemeine Religionsgeschichte (Nieuw Theol. Tydschrift, 1919). – M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, Erste Hälfte [3], 1929. – P. HOFMANN, Allgemeinwissenschaft und Geisteswissenschaft, 1925. – G. VAN DER LEEUW, Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte (SM II, 1926). – B. PFISTER, Die Entwicklung zum Idealtypus, 1928. – E. SPRANGER, Lebensformen [5], 1925. – ANNA TUMARKIN, Die Methoden der psychologischen Forschung, 1929. — J. WACH, Das Verstehen, I, 1926. II, 1929. III, 1933. – DERS., Religionswissenschaft, 1924. – EVA HIRSCHMANN, Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie" und „religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft, 1940. – F. SIERKSMA, Phaenomenologie der religie en complexe psychologie. Een methodologische studie, 1950. – E. NEUMANN, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, 1949.

1. Die Phänomenologie sucht das *Phänomen*. Das Phänomen aber ist dasjenige, *was sich zeigt*. Das besagt dreierlei: 1. es ist ein Etwas; 2. dieses Etwas zeigt sich; 3. Phänomen ist es gerade dadurch, daß es sich zeigt. Das Sich-zeigen aber bezieht sich sowohl auf dasjenige, das sich zeigt, als auf denjenigen, dem gezeigt wird. Das Phänomen ist mithin nicht ein reines Objekt, auch nicht *das* Objekt, die wahre Wirklichkeit, deren Wesen von der Erscheinungen Schein nur verdeckt wird. Davon redet eine gewisse Metaphysik. Es ist mit „Phänomen" auch nicht etwas rein Subjektives gemeint, ein „Leben" des Subjekts [1]. Davon handelt eine bestimmte Art der Psychologie, — sofern es ihr möglich ist. Sondern das Phänomen ist ein subjektbezogenes Objekt und ein objektbezogenes Subjekt. Weder Objekt noch Sub-

[1] Schon der Ausdruck „Erlebnis" ist gegenständlich gerichtet (man erlebt etwas) und bezeichnet eine „Struktur".

jekt sind dabei in dem Sinne gemeint, daß das Subjekt etwas mit dem Objekt vornähme, oder umgekehrt das Objekt etwas vom Subjekt erlitte. Das Phänomen wird vom Subjekt nicht produziert; noch weniger wird es von ihm erhärtet oder erwiesen. Sein ganzes Wesen ist darin gegeben, daß es sich zeigt, sich „jemandem" zeigt. Fängt dieser „jemand" an über das Sich-Zeigende zu reden, so ist die Phänomenologie da.

Das Phänomen hat demzufolge, in bezug auf den „Jemand", dem es sich zeigt, drei Schichten der Phänomenalität: 1. seine (relative) *Verborgenheit;* 2. sein *allmählich Offenbarwerden;* 3. seine (relative) *Durchsichtigkeit.* Diese Schichten sind nicht gleich, sondern korrelat den drei Schichten des Lebens: 1. *Erlebnis,* 2. *Verstehen,* 3. *Zeugen.* Die beiden letzteren Verhaltungen bilden, wissenschaftlich geübt, die Tätigkeit der Phänomenologie.

Unter Erlebnis verstehen wir ein präsent s Leben, das, seiner Bedeutung nach, eine Einheit bildet (Dilthey, VII, 194). Reines „Leben" ist das Erlebnis also nicht; es ist erstens gegenständlich bedingt (es wird *er*-lebt), zweitens unlöslich mit seiner Deutung als Erlebnis verbunden. Das „Leben" selbst ist unfaßbar. „Was der Jüngling von Sais entschleiert, ist Gestalt und nicht Leben" (ibid. 195). Das „Urerlebnis", das unsern Erlebnissen zugrunde liegt, ist immer schon unwiderruflich vorbei im Augenblick, da unsere Aufmerksamkeit sich zu ihm hinwendet. Mein Leben, das ich *er*-lebte, indem ich die paar Zeilen des vorigen Satzes niederschrieb, ist genau so weit von mir entfernt, als das „Leben" der Zeilen, die ich vor dreißig Jahren in einem Schulaufsatz niederschrieb; ich kann es nicht zurückrufen, es ist eben vorbei. Ja, das Erlebnis der Zeilen von soeben liegt mir nicht einmal näher als das Erlebnis des ägyptischen Schreibers, der vor bald viertausend Jahren sein Briefchen auf Papyrus schrieb. Daß er ein „Anderer" war als ich bin, macht keinen Unterschied, weil ja der Knabe, der vor dreißig Jahren den Schulaufsatz machte, für meine Betrachtung zunächst auch ein „Anderer" ist und ich mich selbst in meinem damaligen Erlebnis objektivieren muß. Das Unmittelbare ist nie und nirgends gegeben, man muß es rekonstruieren [1]. Zu „uns selbst", d. h. zu unserm eigensten Leben haben wir keinen Zutritt. Unser „Leben" ist

[1] Vgl. E. Spranger, Die Einheit der Psychologie, Sitzber. d. Preuß, Akad. d. Wiss. 24, 1926, 188, 191. – F. Krüger, Ber. über den VIII. Kongreß für experim. Psych., 33.

nicht das Haus, darin wir wohnen, auch nicht der Leib, mit dem wir doch wenigstens etwas machen können. Wir stehen ihm hilflos gegenüber. Was uns die größte Differenz und der weit möglichste Abstand dünkt: die Differenz nämlich zwischen uns selbst und dem „Anderen", dem Nachbar, nebenan oder in China, von gestern oder vor viertausend Jahren, — das ist eine Kleinigkeit, gemessen an der ungeheuren Aporie, in der wir uns befinden, sobald wir an das Leben überhaupt heran wollen. Auch wenn wir das Leben reduzieren auf sein geschichtliches Auftreten, stehen wir verlegen. Die Pforte bleibt verschlossen, die von Gestern so gut wie die von Olim. Jeder Geschichtschreiber weiß, daß er vielleicht irgendwo anfängt, aber jedenfalls bei sich selbst endet, d. h. daß er *rekonstruiert* [1]. Was bedeutet nun aber diese Rekonstruktion?

Man kann sie beschreiben als die Einzeichnung eines Grundrisses in das chaotische Liniengewirre der sog. Wirklichkeit. Dieser Grundriß heißt *Struktur*. Die Struktur ist ein Zusammenhang, der weder nur erlebt, noch, logisch oder kausal, nur abstrahiert, sondern der *verstanden* wird. Sie ist ein organisches Ganzes, das sich nicht in seine Teile zerlegen, sondern aus seinen Teilen verstehen läßt, ein Gewebe von Einzelheiten, das sich nicht durch Addierung derselben oder Deduzierung der einen aus den andern zusammensetzen, sondern nur als Ganzes wiederum *verstehen* läßt [2]. Die Struktur wird m. a. W. zwar erlebt, aber nicht unmittelbar, zwar konstruiert, aber nicht logisch-kausal-abstrakt. Die Struktur ist sinnvoll gegliederte Wirklichkeit. Der Sinn aber gehört teilweise der Wirklichkeit selbst an, teilweise dem „Jemand", der sie zu verstehen sucht. Er ist immer sowohl das Verständnis als die Verständlichkeit. Und zwar in einem nicht zerlegbaren, erlebten Zusammenhang. Es läßt sich nie mit Sicherheit sagen, was mein Verstehen, was die Verständlichkeit des Verstandenen ist. Das meinen wir, wenn wir sagen, daß das Verständnis eines Zusammenhangs, einer Person, einer Begebenheit *uns aufgeht* [3]. Das Reich des Sinnes ist ein drittes

---

[1] Vgl. aus einem andern Wissensgebiet: P. Bekker, Musikgeschichte, 1926, 2.

[2] Der sog. hermeneutische Zirkel, auf den vor allen G. Wobbermin aufmerksam machte; vgl. WACH, Religionswissenschaft 49.

[3] Vgl. A. A. Grünbaum, Herrschen und Lieben, 1925, 17. – SPRANGER, 6 ff.

Reich, das über der bloßen Subjektivität, wie über der bloßen Objektivität liegt (SPRANGER 436). Die Zugangspforte zur an sich unnahbaren Wirklichkeit des Urerlebnisses ist der *Sinn*, mein Sinn und ihr Sinn im Akt des Verstehens unwiderruflich zu Eins geworden.

Sinnzusammenhang, Struktur, erlebe ich verstehend zunächst im Augenblick. Der Sinn geht mir auf. Das ist aber nicht die ganze Wahrheit. Denn das Verstehen ist nie auf das augenblickliche Erlebnis beschränkt. Es erstreckt sich auf mehrere Erlebniseinheiten zu gleicher Zeit, wie es vom Verständnis dieser Erlebniseinheiten ja auch herkommt. Diese anderen Erlebnisse, die zugleich mitverstanden werden und im Verständnis mitwirken, haben aber selbstverständlich mit dem augenblicklich Verstandenen eine Ähnlichkeit, die sich eben durch das Verstehen als Wesensgemeinschaft erweist. Das verstandene Erlebnis wird in und vom Verstehen einem größeren objektiven Zusammenhang eingeordnet. *Jedes Einzelerlebnis ist schon Zusammenhang,* jeder Zusammenhang ist noch immer Erlebnis. Das meinen wir, wenn wir neben Strukturen, von *Typen* reden [1].

Das sich Zeigende zeigt sich im Bilde. Es hat Hintergründe und Nebenpläne; es „verhält" sich zu andern sich zeigenden Wesenheiten entweder in der Weise der Ähnlichkeit oder des Kontrasts oder der hundert Nüancen, die es hier geben kann: Bedingung, peripherische oder zentrale Lage, Konkurrenz, Distanz usw. Diese Verhältnisse sind aber immer *erschaubare* Verhältnisse, *„verständliche Beziehungen"* [2]. Sie sind nie faktische Verhältnisse, kausale Beziehungen. Selbstverständlich schließen sie die letzteren nicht aus, aber sie sagen nichts über sie aus. Sie gelten nur im verständlichen Zusammenhang. Einen solchen Zusammenhang, gleichgültig, ob er einer Person, einer geschichtlichen Situation, einer Religion gilt, nennen wir: *Typus* oder *Idealtypus* [3].

Der Typus hat keine Realität. Auch ist er nicht eine Photographie der Wirklichkeit. Er ist, wie die Struktur, zeitlos, und

---

[1] Spranger, Einheit der Psychologie, 177. Vgl. die Bemerkung WACHS, daß der enge Zusammenhang zwischen Typenlehre und Theorie der Hermeneutik bisher nicht genügend hervorgehoben wurde, Religionswissenschaft, 149.

[2] Der Terminus stammt von Karl Jaspers.

[3] Über die Geschichte des Begriffs vgl. B. Pfister, Die Entwicklung zum Idealtypus, 1928.

braucht in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht vorzukommen (SPRANGER 115, BINSWANGER 296, VAN DER LEEUW passim) [1]. Er hat aber Leben, eigenen Sinn, eigenes Gesetz. — Die „Seele" kommt als solche nie und nirgends vor. Es wird immer nur eine bestimmte Art der Seele geglaubt, die, in dieser ihrer Bestimmtheit, einzig ist. Ich kann sogar sagen, daß die Seelenvorstellungen zweier Menschen, sogar im selben Kultur- und Religionskreis, nie ganz und gar dieselben sind. Es gibt aber einen Typus der Seele, einen verständlichen Zusammenhang verschiedener Seelenstrukturen. Dieser Typus ist zeitlos. Er ist nicht wirklich. Aber er ist lebendig und zeigt sich uns. Was aber tun wir, damit wir ihn auch wirklich schauen?

2. Wir treiben *Phänomenologie.* Der Ausdruck an sich ist deutlich. Wir sollen *reden* über das, was sich uns gezeigt hat [2]. Dieses Reden enthält die folgenden Stadien, die wir hintereinander aufzählen, obwohl die Praxis des Redens weit mehr ein Neben- und Ineinander als ein Nacheinander ist.

A. Wir geben dem Sichtbar Gewordenen einen *Namen.* Alles Reden ist zunächst *Namengebung.* „Der einfache Gebrauch von Namen bildet eine Denkform, welche zwischen der Wahrnehmung und der Gestaltung liegt" [3]. In der Namengebung trennen wir Phänomene und fügen sie zusammen. M. a. W. wir klassifizieren. Wir rechnen ein oder sprechen ab. Wir nennen dies hier ein „Opfer", das dort eine „Reinigung". Seit Adam den Tieren Namen gab, haben alle Redenden dies immer wieder getan. Wir setzen uns mit dieser Namengebung aber der Gefahr aus, daß wir uns an den Namen berauschen oder doch jedenfalls uns mit Namen zufrieden geben, — der Gefahr, die Goethe schilderte als „das Anschauen in Begriffen, die Begriffe in Worte verwandeln", und mit diesen Worten, „als wären's Gegenstände", verfahren (Farbenlehre, bei BINSWANGER 31). Diese Gefahr versuchen wir zu umgehen durch

---

[1] S. auch P. Hofmann, Das religiöse Erlebnis, 1925, 8.

[2] Was wir unter Phänomenologie der Religion verstehen, wird von HACKMANN „Allgemeine Religionswissenschaft" genannt; als Namen für diese Art der Betrachtung tauchten ferner auf (um wieder zu verschwinden): „Transzendentalpsychologie", „Eidologie", „Formenlehre der religiösen Vorstellungen" (Usener).

[3] W. Mc Dougall, An Outline of Psychology [3], 1926, 284.

B. Die *Einschaltung* des Phänomens *in das eigene Leben* [1]. Diese Einschaltung ist nicht ein Akt der Willkür. Wir können gar nicht anders. „Wirklichkeit" ist immer *meine* Wirklichkeit, Geschichte *meine* Geschichte, „die Verlängerung des jetzt lebenden Menschen nach rückwärts" (SPRANGER 430). Wir sollen aber wissen, was wir tun, wenn wir anfangen, über dasjenige, was sich uns gezeigt hat und dem wir den Namen geben, zu reden. Dazu sollen wir uns vergegenwärtigen, daß alles, was sich uns zeigt, sich uns nicht unmittelbar hingibt, sondern nur als Zeichen eines von uns zu deutenden Sinnes, als etwas, das von uns gedeutet sein will. Und diese Deutung ist unmöglich, wenn wir das sich Zeigende nicht erleben, und zwar nicht unwillkürlich und halb-bewußt, sondern geflissentlich und methodisch *er-leben.* Ich setze hier noch einmal das schöne Wort U s e n e r s hin, der von Phänomenologie nichts wußte, aber verstand, was damit gemeint ist: „Nur durch hingebendes Versenken in diese Geistesspuren entschwundener Zeit [2], . . . vermögen wir uns zum Nachempfinden zu erziehen; dann können allmählich verwandte Saiten in uns mit schwingen und klingen, und wir entdecken im eigenen Bewußtsein die Fäden, die Altes und Neues verbinden" [3]. Das ist es, was DILTHEY das „Erleben eines Strukturzusammenhanges" nennt. Es ist dieses Erleben allerdings mehr eine Kunst als eine Wissenschaft (BINSWANGER 246, VAN DER LEEUW 14 f.). Es ist die uralte, urmenschliche Kunst des Schauspielers, die allen Künsten, aber auch den Geisteswissenschaften unentbehrlich ist; sich in fremdes Erleben (auch in das eigene, schon fremd gewordene Erleben von gestern!) hineinleben. Es sind diesem Einleben selbstverständlich Grenzen gesetzt. Diese sind aber auch, vielleicht in noch stärkerem Maße, unserm Selbstverstehen gezogen. Das *homo sum, humani nil a me alienum puto* ist kein Schlüssel zu tiefstem Verständnis fernsten Erlebens, aber dennoch die siegreiche Behauptung, daß Wesentlich-Menschliches immer Wesentlich-Menschliches bleibt und als solches verständlich ist. Es sei denn, daß der Versteher zu viel vom Professor erworben, zu wenig vom Menschen behalten hat. „Wenn der Barbar dem Professor erzählt, daß es

[1] Der übliche Ausdruck „Einfühlung" legt auf das Gefühlsmäßige des Vorgangs, das freilich auch sein Recht hat, zu starken Nachdruck.

[2] Dasselbe gilt von der sog. „Gegenwart".

[3] H. U s e n e r , Götternamen, 1896, VII.

einst nichts gab als eine große befiederte Schlange, so ist der gelehrte Mann überhaupt kein Sachverständiger in dieser Materie, wenn er sich nicht inwendig erbeben fühlt und halbwegs versucht, zu wünschen, daß der Barbar recht hätte" [1]. Nur die fortwährende, angestrengte Betätigung dieses Einlebens, nur das unausgesetzte Lernen der Rolle befähigt den Phänomenologen zur Deutung des Sich-Zeigenden. In den schönen Worten Jaspers': „So erlebt es jeder Psychologe bei sich selbst, daß sich sein seelisches Leben zunehmend erhellt, daß Unbemerktes ihm bewußt wird, und daß er nie an die letzte Grenze gelangt" [2].

C. Die „letzte Grenze" ist nicht bloß in dem von Jaspers gemeinten Sinne nie erreichbar. Sie bedeutet auch die Unerreichbarkeit des Daseins. Die Phänomenologie ist weder Metaphysik noch Erfassung der empirischen, Wirklichkeit. Sie beachtet die *Zurückhaltung*, die *Epoché*, und ihr Verständnis des Geschehens ist abhängig von seiner „Einklammerung". Die Phänomenologie kümmert sich nur um Phänomene, d. h. um das Sich Zeigende; es gibt für sie kein „Dahinter" des Phänomens. Es bedeutet diese Zurückhaltung nicht bloß einen methodischen Kniff, eine Maßregel der Vorsicht, sondern die Eigenart allen menschlichen Verhaltens der Wirklichkeit gegenüber. Scheler hat diese Sachlage schön formuliert: „Mensch sein heißt, dieser Art Wirklichkeit ein kräftiges „Nein" entgegenschleudern. Das hat Buddha gewußt, wenn er sagt, herrlich sei es, jedes Ding zu *schauen*, furchtbar zu *sein*. Das hat Platon gewußt, wenn er die Ideenschau an eine Abwendung der Seele von dem sinnlichen Gehalt der Dinge knüpft und an eine Einkehr der Seele in sich selbst, um die „Ursprünge" der Dinge zu finden. Und nichts anderes meint auch E. Husserl, wenn er die Ideenerkenntnis an eine „phänomenologische Reduktion", d. h. eine „Durchstreichung" oder „Einklammerung" des (zufälligen) Daseinskoeffizienten der Weltdinge knüpft, um ihre „essentia" zu

---

[1] G. K. Chesterton, The everlasting man, 116. – Dilthey besaß eine „seltsame Vorahnung der phänomenologischen Forschungsweise durch Husserl". Doch konnte letzterer Dilthey nicht verstehen, weil er seine eigene Entdeckung auf eine rationalistische Weise interpretierte; H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, 1928, 28 f. – Vgl. Hofmann, Religiöses Erlebnis, 4 f.

[2] K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie [3], 1923, 204.

gewinnen" [1]. Selbstverständlich wird hier nicht irgendein „Idealismus" einem beliebigen „Realismus" vorgezogen. Im Gegenteil: es wird bloß behauptet, daß der Mensch sachlich sein kann, nur indem er sich von den Sachen, wie sie ihm chaotisch und unförmlich gegeben sind, abwendet, ihnen zunächst eine Form gibt und einen Sinn. Phänomenologie ist nicht eine ausgeklügelte Methode, sondern die echt menschliche Lebensbetätigung, die darin besteht, daß man sich weder an die Sachen noch an den Ego verliert, weder wie ein Gott über den Dingen schwebt, noch wie ein Tier unter ihnen verkehrt, sondern tut, was weder Tier noch Gott gegeben ist: verstehend zur Seite stehen und schauen, was sich zeigt [2].

D. Das Schauen des Sich-Zeigenden impliziert eine *Klärung* des Geschauten: das Zusammengehörende soll zusammengefügt, das Andersartige voneinander getrennt werden. Und zwar nicht in der Weise, daß kausale Zusammenhänge die Klärung determinieren, etwa: A geht hervor aus B, aber C hat eine eigene Genesis, die es mit D zusammenbringt, — sondern einzig und allein in der Weise der verständlichen Zusammenhänge, etwa wie der Landschaftsmaler seine „Partien" zusammenfügt oder voneinander entfernt. Das Nebeneinander soll nicht zu einem Auseinander, sondern zu einer verständlichen Zusammengehörigkeit werden (BINSWANGER 302) [3]. M. a. W. wir suchen den idealtypischen Zusammenhang. Diesen Zusammenhang versuchen wir dann wieder einem größeren Sinnganzen einzuordnen usw. (SPRANGER Lebensformen, 11).

E. Alle diese Akte zusammen und gleichzeitig in Angriff genommen, bilden das eigentliche *Verstehen*. Die chaotische, starre „Wirklichkeit" wird damit zu einer Kundgebung, einer Offenbarung. Das empirische, ontische oder metaphysische *Faktum*

---

[1] Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, 63. – Vgl. HEIDEGGER, 38. – Ulrich Eyser, Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls, Maß und Wert, 1938. – E. Frick, Die phänomenologischen Philosophien Husserls in der gegenwärtigen Kritik, Kantstudien, 38, 1933.

[2] Vgl. van der Leeuw, Der Mensch und die Religion. – Scheler, Nachlaß, I, 267: „Phänomenologie setzt voraus intensivsten und unmittelbarsten Erlebnisverkehr mit der Welt – ist „radikalster Empirismus" insofern für alle Sätze und Formeln, auch für jene reine Logik, eine „Deckung im Er-lebensgehalt" notwendig ist."

[3] Vgl. Jaspers, Psychopathologie, 18, 35.

wird zu einem *Datum*, das *Ding* zu einer lebendigen *Rede*, die *Starrheit* zum *Ausdruck* (Heidegger 37, Dilthey VII, 71. 86). „Die Geisteswissenschaften beruhen auf dem Verhältnis von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen" (Dilthey VII, 131). Wir legen uns das so aus, daß das ungreifbare Erlebnis sich zwar nicht ergreifen, nicht bemeistern läßt, sondern uns etwas zeigt, ein Gesicht, etwas sagt, eine Rede. Diesen Logos gilt es zu verstehen. Wissenschaft ist Hermeneutik (vgl. auch Binswanger 244, 288).

Handelt es sich nun, wie in unserm Falle, um eine historische Wissenschaft, so scheint hier der Ort zu sein, wo die historische Skepsis drohend sich in unsre Geschäfte mischt und uns jedes Verständnis ferner Zeiten und Zonen unmöglich macht. Wir möchten da antworten, daß wir vollständig bereit sind, anzuerkennen, daß wir nichts *wissen* können, daß wir auch zugeben, daß wir vielleicht *wenig* verstehen, — daß aber das Verständnis des Ägypters der ersten Dynastie an sich nicht schwerer ist als dasjenige meines nächsten Nachbars. Die Denkmäler der ersten Dynastie sind schwer verständlich, aber als Ausdruck, als menschliche Aussagen nicht schwerer als die Briefe meines Kollegen. Der Historiker kann in dieser Beziehung vom Psychiater lernen: „Wenn wir vor einem alten Mythus oder einem Ägypterkopfe ebenso staunen und ihm mit der Überzeugung, hier sei etwas erlebnismäßig Verstehbares und doch uns unendlich Fernes, Unzugängliches vorhanden, gegenüberstehen, wie wir vor einem psychopathologischen Vorgang oder einem abnormen Charakter staunen, dann ist uns wenigstens die Möglichkeit gegeben, einmal einen tieferen verstehenden Blick zu tun und vielleicht zur lebendigen Darstellung zu bringen . . ." [1].

F. Soll die Phänomenologie ihre Aufgabe vollbringen, so hat sie die immerwährende *Korrektur* der gewissenhaftesten philologischen, archäologischen Forschung sehr nötig. Sie muß stets bereit sein, sich der Konfrontation mit dem Tatsachenmaterial zu stellen. Nicht als ginge die sachliche Verarbeitung dieses Tatsachenmaterials ohne Deutung, d. h. ohne Phänomenologie vonstatten. Jede Exegese, jede Übersetzung, ja, jede Lesung ist schon Hermeneutik. Aber diese rein philologische Hermeneutik

[1] J a s p e r s, Psychopathologie, 404. – Vgl. U s e n e r, Götternamen 62.

hat weniger weite Ziele als die rein phänomenologische. Es handelt sich in ihr zunächst um den Wortlaut, dann um die Sache im Sinne des konkret Gemeinten, in andere Worte Übersetzbaren. Das fordert natürlich einen Sinn, aber einen weniger tiefen und breiten Sinn als das phänomenologische Verständnis [1]. Letzteres aber wird zur reinen Kunst oder zur leeren Phantastik, sobald sie sich der Kontrolle durch die philologisch-archäologische Deutung entzieht (WACH 117, VAN DER LEEUW passim).

G. Dieses ganze, scheinbar verwickelte Verfahren hat aber schließlich keinen andern Zweck als die reine Sachlichkeit. Die Phänomenologie geht nicht auf Dinge aus, noch weniger auf die Bedingungen der Dinge unter sich, am allerwenigsten auf das „Ding an sich". Sie will den Zugang finden zu den Sachen selbst (HEIDEGGER 34). Sie braucht dazu einen Sinn, weil sie die Sachen nicht beliebig erleben kann. Aber dieser Sinn ist ein rein sachlicher: jede Art der Vergewaltigung, empirisch oder logisch oder metaphysisch, ist ausgeschlossen. Wie Ranke von jeder Epoche, so meint die Phänomenologie von jedem Geschehen, daß es „unmittelbar zu Gott" ist, und daß „sein Wert gar nicht auf dem beruht, was aus ihm hervorgeht, sondern in seiner Existenz selbst, in seinem eigenen Selbst" [2]. Sie steht ab vom modernen Denken, das uns lehren möchte, „die Welt als ungeformten Stoff zu betrachten, den wir erst zu formen haben, und uns als die Herren der Welt aufzuspielen" [3]. Sie will nur Eins: *Zeugnis ablegen* von dem, was ihr gezeigt worden ist [4]. Sie kann das nur auf indirektem Wege, durch ein zweites Erlebnis des Geschehenen, durch eine Rekonstruktion hindurch. Sie hat auf diesem Wege viele Hindernisse zu beseitigen. Das Schauen von Angesicht zu Angesicht ist ihr versagt. Aber auch durch den Spiegel läßt sich Vieles erschauen. Und von dem Geschauten läßt sich reden.

---

[1] Spranger gibt ein schönes Beispiel, indem er die verschiedenen immer weiter und tiefer greifenden „Sinne" eines Bibeltextes vergleicht, Einheit der Psychologie, 180 ff.

[2] L. von Ranke, Weltgeschichte VIII [4], 1921, 177.

[3] E. Brunner, Gott und Mensch, 1930, 40.

[4] Vgl. W. J. Aalders, Wetenschap als Getuigenis, 1930.

§ 110. RELIGION.

P. Hofmann, Das religiöse Erlebnis, 1925. – R. Otto, Das Heilige[20], 1931.

1. Die Religion können wir auf ebener Fläche, von uns aus zu verstehen suchen. Wir können auch verstehen, wie das Wesen der Religion nur von oben herab, von Gott aus, zu verstehen wäre. M. a. W.: wir können die Religion betrachten als — in der oben angedeuteten Weise — verständliches Erlebnis; oder wir können sie gelten lassen als nicht mehr verständliche Offenbarung. Das Erlebnis (in seiner „Rekonstruktion") ist ein Phänomen. Die Offenbarung ist es nicht; die Antwort aber, die der Mensch der Offenbarung gibt, seine Aussage über das Offenbarte, ist wiederum ein Phänomen, aus dem sich indirekt auf die Offenbarung schließen läßt *(per viam negationis)*.

Nach beiden Methoden betrachtet, impliziert Religion, daß der Mensch das ihm gegebene Leben nicht einfach hinnimmt. Er sucht im Leben *Macht*. Findet er diese nicht oder nicht in ihm genügendem Maße, so sucht er die Macht, die er glaubt, in sein Leben hineinzuziehen. Er versucht sein Leben zu erhöhen, zu steigern, ihm einen tieferen und weiteren Sinn abzugewinnen. Damit aber befinden wir uns auf der horizontalen Linie: Religion ist Ausweitung des Lebens bis zu seiner äußersten Grenze. Der religiöse Mensch wünscht sich ein reicheres, tieferes, weiteres Leben, er wünscht sich Macht[1]. M. a. W.: der Mensch sucht in und an seinem Leben eine Überlegenheit, sei es, daß er sich dieser zu bedienen, sei es, daß er sie anzubeten begehrt.

Der Mensch, der das Leben nicht einfach hinnimmt, sondern etwas — die Macht — von ihm will, versucht im Leben einen Sinn zu finden. Er ordnet das Leben zu einem Sinnganzen: so entsteht die Kultur. Er wirft über die Buntheit des Gegebenen sein regelmäßig gearbeitetes Netz; da erscheinen mannigfache Figuren: ein Kunstwerk, eine Sitte, eine Wirtschaft. Aus dem Stein macht er sich ein Bild, aus dem Trieb ein Gebot, aus der Wildnis einen Acker. So entfaltet er Macht. Aber er bleibt nicht stehen, er sucht immer weiter, einen immer tieferen, weiteren

[1] Hier liegt die wesenhafte Einheit von Religion und Kultur. Alle Kultur ist letzten Endes religiös. Und alle Religion (in der horizontalen Linie) ist Kultur.

Sinn. Wenn er weiß, daß eine Blume schön ist, und daß sie eine Frucht bringt, so fragt er nach ihrem weiteren, letzten Sinn. Wenn er weiß, daß seine Frau schön ist, daß sie arbeiten und Kinder gebären kann, wenn er einsieht, daß er die Frau eines Andern respektieren muß, sowie er die seinige respektiert wünscht, — so sucht er weiter und fragt nach ihrem letzten Sinn. So findet er das Geheimnis der Blume, das Geheimnis der Frau. So entdeckt er ihre religiöse Bedeutung.

Der religiöse Sinn der Dinge ist derjenige, dem kein weiterer oder tieferer folgen kann. Er ist der Sinn des Ganzen. Er ist das letzte Wort. Dieser Sinn aber wird nie verstanden, dieses Wort nie gesprochen. Sie bleiben immer überlegen. Der letzte Sinn ist ein Geheimnis, das sich immer wieder offenbart, um dennoch stets verborgen zu bleiben. Er bedeutet ein Fortschreiten bis an die letzte Grenze, wo man nur Eines noch versteht, und das ist, daß alles Verstehen „jenseits" ist. Der letzte Sinn ist zugleich die Sinngrenze (Spranger passim).

Der *homo religiosus* begibt sich auf den Weg zur Allmacht, zum Allverständnis, zum letzten Sinn. Er möchte das Leben verstehen, um es zu beherrschen. Wie er den Boden versteht, um ihn fruchtbar zu machen, wie er die Wege der Tiere verstehen lernt, um sie sich untertan zu machen, — so will er die Welt verstehen, um sie sich zu unterwerfen. Darum sucht er stets neue Überlegenheiten. Bis er endlich an der Grenze steht und sieht, daß er die letzte Überlegenheit nie erreichen wird, sondern daß sie ihn erreicht in einer ihm unverständlichen, geheimnisvollen Weise. Die horizontale Linie der Religion ist wie der Weg des Christophorus, der seinen Meister sucht und ihn zuletzt auch findet.

2. Es gibt aber auch einen vertikalen Weg. Einen Weg von unten nach oben, von oben nach unten. Dieser Weg ist nicht ein Erlebnis, das vor einer Grenze erlebt wird, wie der vorige. Er ist eine Offenbarung, die von jenseits der Grenze kommt. Der horizontale Weg ist ein Erlebnis, das die Offenbarung ahnt, aber nicht zu ihr hinaufgelangen kann. Der vertikale Weg ist eine Offenbarung, die niemals ganz erlebt wird, obwohl sie am Erleben teilhat (§ 67). Der erste Weg ist ein zwar nicht greifbares, aber um so mehr verständliches Phänomen. Der zweite ist kein Phänomen und weder erfaß- noch verstehbar. Was wir phänomenologisch von ihm haben, ist nur sein Abglanz im Er-

leben. Die Rede Gottes können wir nicht verstehen (wissenschaftlich); was wir verstehen können, ist nur unsre Antwort. Auch in diesem Sinne gilt, daß wir den Schatz nur im irdenen Gefäß haben.

Der Mensch, der im Leben die Macht sucht, gelangt nicht nur zur Grenze, er weiß sich auch in fremde Gegend versetzt. Er erreicht nicht nur die Stelle, von wo sich ihm eine Aussicht in unendliche Fernen auftut, — er weiß sich auch während er noch auf dem Wege ist, jeden Augenblick von wunderbaren, fernen Dingen umringt. Er ahnt nicht nur das Überlegene, er wird auch direkt von ihm ergriffen. Er hat nicht nur *von ferne* den Thron des Herrn erblickt, und hätte gerne sein Herz vorausgeschickt, — er weiß auch, daß *diese* Stätte furchtbar ist, weil sie ein Haus Gottes und eine Pforte des Himmels ist. Vielleicht sind es Engel, die auf seine Lagerstatt hinuntersteigen, vielleicht sind es Dämonen, die seinen Weg einengen. Er weiß aber ganz bestimmt, *daß Etwas ihm in den Weg tritt.* Es kann der Engel sein, der vor seinem Angesicht geht, der ihn sicher geleiten wird. Es kann der Engel mit dem blitzenden Schwerte sein, der ihm den Weg verlegt. — Aber ganz sicher ist, daß etwas Fremdartiges den Weg seiner eigenen Mächtigkeit durchquert.

Dieses Fremdartige hat, eben weil es nicht in der Verlängerung des menschlichen Weges zu finden ist, keinen Namen. Otto schlug „das Numinose“ vor, wohl weil der Ausdruck nichts besagt. Man kann diesem Fremdartigen nur *per viam negationis* näher kommen. Und da ist es wiederum Otto, der mit der Bezeichnung „das Ganz Andere“, das Richtige traf. Die Religionen selbst haben dafür das Wort „heilig“ geprägt (§ 4, Otto passim). Das germanische Wort geht auf „Heil“, Mächtigkeit, zurück; das semitische und lateinische (קדש, *sanctus*) und der primitive Ausdruck *(tabu)* haben die Grundbedeutung des Abgesonderten, Für-sich-gestellten. Beides zusammen gibt die Beschreibung des im religiösen Erlebnis Geschehenden: *eine fremdartige, „ganz andere“ Macht greift in das Leben ein.* Die Haltung des Menschen demgegenüber ist zunächst ein *Befremden* (Otto), zuletzt ein *Glaube.*

3. Die Grenze der menschlichen Mächtigkeit und der Anfang der göttlichen zusammen bilden das in der Religion aller Zeiten gesuchte und gefundene Ziel, nämlich das *Heil.* Es kann Steigerung des Lebens sein, Verbesserung, Verschönerung, Ausweitung,

Vertiefung; es kann aber mit dem „Heil“ auch ein gänzlich neues Leben gemeint sein, eine Entwertung des bisherigen, eine Neuschöpfung des „von anderswoher“ empfangenen Lebens. Jedenfalls aber richtet sich die Religion immer auf das Heil, nie auf das Leben selbst, wie es gegeben ist. Insofern ist alle Religion Erlösungsreligion (HOFMANN 12 ff.).

§ 111. RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE.

G. VAN DER LEEUW, Strukturpsychologie und Theologie (Zeitschrift für Theologie und Kirche, N. F. 9, 1928). – N. SÖDERBLOM, Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, 1913. – E. SPRANGER, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften (Sitzber. der preuß. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1929, 1). – K. L. BELLON, De godsdienstphenomenologie (Studia catholica, 18, 1942). – H. USENER, Mythologie (Vorträge und Aufsätze, 1914). – G. VAN DER LEEUW, Inleiding tot de theologie [2], 1948.

1. Phänomenologie ist die Rede über das Sich-Zeigende. Religion ist ein Grenzerlebnis, das sich dem Blick entzieht, eine Offenbarung, die wesensmäßig verborgen ist und bleibt. Wie aber soll ich reden über das Sich-Entziehende und Verborgene? Wie soll ich Phänomenologie treiben, wenn kein Phänomen da ist? Wie kann ich überhaupt von „Religionsphänomenologie“ sprechen [1]?

Es liegt hier eine Antinomie vor, die für alle Religionen, aber auch für alles Verstehen wesentlich ist. Und gerade, daß sie für *beide*, Religion und Verstehen gilt, macht unsre Wissenschaft möglich. Gewiß — man kann richtig bemerken, daß der Glaube die *Epoché* und die *Epoché* den Glauben nicht ausschließt. Man kann darauf hinweisen, daß auch die katholische Kirche einen *duplex ordo* der Betrachtung anerkennt, einmal rein rationell, einmal rein glaubensmäßig, daß auch ein Katholik, wie Przywara, jeden apologetischen Nebenzweck aus der Philosophie auszuschließen wünscht und mannhaft für die *Epoché* eintritt [2].

---

[1] Über alle zu dieser Hauptfrage gehörigen Probleme siehe HIRSCHMANN, Phänomenologie der Religion, sowie: K. L. Bellon, De natuurlijke godsdienstwetenschap (Tijdschrift voor Philosophie, 3, 1), 1941. – Th. L. Haitjema, Phaenomenologie der religie en dogmatische theologie (Vox Theologica, 13, 1941).

[2] E. Przywara, Die Problematik der Neuscholastik (Kantstudien 33, 1928).

Aber man kann nicht umhin, den Verlegenheitscharakter aller dieser Überlegungen gleichzeitig anzuerkennen. Denn es ist ja im Grunde rein unmöglich, einem Geschehen, das einerseits ein Grenzerlebnis ist, andererseits ein Ergriffen-werden zu sein behauptet, betrachtend, in der Haltung der *Epoché* gegenüberzustehen. Wir würden weder von Religion noch von Glauben je etwas wissen können, ohne das existentielle Verhalten. Es kann gut und nützlich sein, die *Epoché* methodisch vorauszusetzen; es ist das auch darum ratsam, weil sich so leicht ein grobes Vorurteil an die Stelle drängt, wo nur ein vorgegebenes existentielles Verhalten das Recht hätte, sich breit zu machen. Aber wie werden wir das Leben der Religion verstehen, wenn wir betrachtend aus der Ferne zusehen? Ja, wie werden wir verstehen können, was sich grundsätzlich unserm Verstehen entzieht?

Nun fanden wir aber, daß das Verständnis, nicht bloß der Religion, sondern *jedes* Verständnis schließlich an die Grenze gelangt, wo es seinen Namen verliert und nur noch Verstandenwerden heißen kann. Je tiefer das Verständnis in ein Geschehen eindringt, je besser es „versteht", um so klarer wird dem Verstehenden deutlich, daß der letzte Grund des Verstehens nicht in ihm selber liegt, sondern in einem Andern, das ihn, von jenseits der Grenze her, versteht. Ohne dieses absolut gültige, entscheidende Verständnis würde es ja kein Verstehen geben. Jedes Verstehen „bis auf den Grund" hört auf, Verstehen zu sein, bevor es den Grund erreicht und erkennt sich selber als Verstandenwerden. M. a. W. ein jedes Verständnis, gleichgültig, auf welchen Gegenstand es sich bezieht, ist schließlich religiös. Jeder Sinn führt früh oder spät zum letzten Sinn. SPRANGER: „Insofern es sich immer auf den ganzen Menschen bezieht und eigentlich erst in der Totalität der Weltumstände seine letzte Erfüllung fände, hat alles Verstehen einen religiösen Zug, . . . wir verstehen uns in Gott" (Lebensformen 418).

Was hier im Sinne der horizontalen Linie der Religion gesagt wird, läßt sich auch in die Sprache der vertikalen Linie übersetzen. Daß alles Verstehen letzten Endes Verstanden-werden ist, bedeutet dort, daß alle Liebe letzten Endes Geliebt-werden ist. Daß alle menschliche Liebe nur die Antwort ist auf die Liebe, die uns geschenkt wurde. „Darinnen stehet die Liebe: nicht daß

wir Gott geliebet haben, sondern daß Er uns geliebet hat... Lasset uns ihn lieben, denn Er hat uns erst geliebet" [1].

Verstehen setzt in der Tat die *Epoché* voraus. Die *Epoché* aber ist nicht das Verhalten des kalten Zuschauers. Sie ist im Gegenteil der liebevolle Blick des Liebhabers auf den geliebten Gegenstand. Denn alles Verstehen ruht in der hingebenden Liebe. Wäre das nicht der Fall, so wäre nicht bloß jedes Reden über das sich in der Religion Zeigende, sondern jede Rede vom Sichzeigenden überhaupt unmöglich. Denn wer nicht liebt, dem zeigt sich nichts. Das ist platonische sowohl wie christliche Erfahrung.

Wir werden also nicht in unfruchtbarer Weise antizipieren und aus Phänomenologie Theologie machen. Wir wollen auch nicht behaupten, daß der Glaube, der allem Verständnis zugrunde liegt, und der Glaube der Religion ohne weiteres identisch sind. Aber: „Es genügt offenbar nicht, rein inhaltlich Theologie auf Philosophie (lies, für unseren Zweck, Phänomenologie) folgen zu lassen, da das Grundproblem im Methodischen liegt, im Anspruch von Philosophie (Phänomenologie) auf Rechtfertigung vor der Evidenz und in der Unmöglichkeit, den Glauben als die methodische Grundlage von Theologie auf Evidenz zurückzuführen. M. a. W.: das Problem liegt im Problem der Evidenz" [2]. Und wir sind bereit, mit Przywara, die enge Verwandtschaft, welche trotzdem zwischen Glaube und Evidenz besteht, darin zu suchen, daß Evidenz in ihrem Wesen „Bereitschaft zur Offenbarung hin" ist [3].

2. Der Gebrauch der Ausdrücke Religionsgeschichte, Religionswissenschaft, vergleichende Religionsgeschichte, Religionspsychologie, Religionsphilosophie und dergleichen mehr, ist noch immer sehr lose und ungenau. Das ist nicht bloß ein Mangel in formeller, sondern auch in sachlicher Hinsicht (Wach, Religionswissenschaft, 12). Zwar können die verschiedenen Zweige der Religionswissenschaft (hier im weitesten Sinne genommen) nicht ohne einander leben. Zwar bedürfen sie stündlich der gegenseitigen Hilfe. Aber Wesentliches geht verloren, sobald man die Grenzen der Forschung aus dem Auge verliert. Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Religionspsychologie und

[1] 1. Joh. 4, 10, 19.
[2] Przywara, a. a. O. 92. [3] a. a. O. 95.

leider! auch die Theologie, sind jede für sich harte Herrscherinnen, die ihre Untergebenen unter das Joch zwingen möchten, das sie ihnen bereithalten. Die Religionsphänomenologie will sich nicht nur von ihnen unterscheiden, sondern auch sie, wenn möglich, lehren, sich zu mäßigen. Wir sagen darum zunächst, was Religionsphänomenologie nicht ist und was ihrem Wesen in Wesen oder Brauch der andern Disziplinen nicht entspricht.

Die Religionsphänomenologie ist *nicht Dichtung* von der Religion. Es ist nicht überflüssig, dies zu sagen, denn wir haben ja ausdrücklich auf den dichterischen Charakter des idealtypischen Strukturerlebens hingewiesen. In diesem Sinne verstehen wir auch die Äußerung des Aristoteles, daß der Historiker dasjenige berichtet, was geschehen ist; der Dichter dasjenige, was gegebenenfalls geschehen würde, und daß deshalb die Poesie eine philosophische Sache ist und ernster als die Geschichte [1]. Gegen jede nackte Historik, jede bloße Chronik soll man das immer wieder in Erinnerung bringen. Auch sollen wir nicht vergessen, daß „die Kunst genau so gut Forschung ist, wie die Wissenschaft, und die Wissenschaft so gut Gestaltung wie die Kunst“ [2]. Aber einen Unterschied gibt es jedenfalls zwischen Dichtung und Wissenschaft, einen Unterschied, der sich im Verfahren beider von Anfang zu Ende bemerkbar macht: der Phänomenologe ist in seiner Arbeit objektgebunden; er kann nicht arbeiten, ohne daß er sich immer wieder dem gegebenen Chaos gegenüberstellt, sich immer wieder von den Tatsachen korrigieren läßt; der Künstler geht freilich auch vom Objekt aus, er ist aber nicht an das Objekt gebunden. M. a. W.: der Dichter braucht keine Sprachen zu kennen, keine Zeitgeschichte zu studieren. (Sogar der Dichter des sog. historischen Romans braucht das nicht unbedingt.) Er darf zur Deutung eines Mythus denselben völlig umbilden, wie z. B. Richard Wagner mit der germanischen und keltischen Heldensage tat. Der Phänomenologe erlebt hier seine Grenze. Sein Weg liegt immer zwischen dem ungeformten Chaos der geschichtlichen Welt und der Struktur seiner Gestaltung derselben. Er geht lebenslang hin und her. Der Dichter aber geht weiter.

Die Religionsphänomenologie ist zweitens *nicht Religionsgeschichte*. Freilich kann die Geschichte ohne phänomenologi-

---

[1] Poetik, Kap. 9. [2] E. Utitz, Ästhetik, 1923, 18.

sche Einstellung kein Wort sagen. Selbst eine Übersetzung, eine Textausgabe kann nicht zustande kommen ohne Hermeneutik. Andererseits kann der Phänomenologe nur arbeiten am historischen Material. Er soll wissen, welche Dokumente vorliegen, von welcher Beschaffenheit sie sind, bevor er sich an ihre Deutung machen kann. Historiker und Phänomenologe arbeiten also in engster Gemeinschaft, ja, sie werden gewöhnlich mehr oder weniger in der Person *eines* Forschers miteinander leben. Aber trotzdem ist die Aufgabe des Historikers eine wesentlich andere als diejenige des Phänomenologen und sie verfolgt andere Zwecke (WACH, Religionswiss. 56). Dem Historiker geht zunächst alles um die Feststellung dessen, was gewesen. Zu dieser Feststellung gelangt er nie ohne Verständnis. Aber auch wo er nicht versteht, soll er das Gefundene beschreiben, und wäre seine Beschreibung nur eine Katalogisierung. Der Phänomenologe aber hat da, wo er nicht versteht, nichts mehr zu sagen. Er schreitet hin und her: der Historiker tut das zwar auch; aber er steht öfter still, manchmal regt er sich überhaupt nicht. Ist er ein schlechter Historiker, so wird das nur Faulheit sein oder Unvermögen. Ist er aber ein guter Historiker, so bedeutet sein Stillehalten eine sehr notwendige und bewundernswürdige Entsagung.

Die Religionsphänomenologie ist drittens *keine Religionspsychologie*. Freilich zeigt sich die Psychologie neuerdings in so vielen Gestalten, daß es schwer hält, ihre Grenzen gegen eine andere Disziplin zu bestimmen [1]. Daß Phänomenologie nicht dasselbe ist wie experimentelle Psychologie, dürfte hinreichend klar sein. Schwerer läßt sie sich von der Gestalt- und Strukturpsychologie trennen. Aber das dürfte trotzdem allen Psychologien gemeinsam sein: daß sie sich nur auf das Seelische richten. Die Religionspsychologie sucht dementsprechend das Seelische in und an der Religion zu verstehen. Insofern in allem Religiösen Seelisches mitspricht und -handelt, haben Psychologie und Phänomenologie eine gemeinsame Aufgabe. In der Religion aber zeigt sich mehr als Nur-Seelisches. Der ganze Mensch hat an ihr teil, ist in ihr aktiv, wird von ihr ergriffen. Die Psychologie wäre hier bloß dann zuständig, wenn sie sich zur Geisteswissenschaft überhaupt erhöbe — wie sie übrigens nicht selten tut. Sollen wir

[1] Vgl. Spranger, Einheit der Psychologie.

aber die Psychologie bei ihrem Gegenstand halten, so können wir sagen: der Religionsphänomenologe schreitet hin und her über das ganze Feld des religiösen Lebens, der Religionspsychologe nur über einen Teil desselben [1].

Die Religionsphänomenologie ist viertens *keine Religionsphilosophie*. Sie darf als Vorbereitung dazu gelten. Ist sie doch systematischer Art und bildet die Brücke zwischen den Fachwissenschaften der Religionsgeschichte und der philosophischen Betrachtung (Wach, Verstehen, I 12). Allerdings führt die Phänomenologie zu Fragen philosophischen und metaphysischen Charakters, „die sie selbst zu stellen nicht befugt ist" (Wach, Rel.-wiss., 131). Und die Religionsphilosophie kann die Religionsphänomenologie erst gar nicht entbehren. Es ist schon allzuoft Religionsphilosophie getrieben, die naiv vom „Christentum", d. h. vom westeuropäischen des neunzehnten Jahrhunderts ausging, oder gar vom humanistischen Deismus der vorigen Jahrhundertwende. Wer über die Religion philosophieren will, der soll wissen, worum es sich in der Religion handelt. Er darf das nicht als selbstverständlich voraussetzen. Aber der Zweck des Religionsphilosophen ist dennoch ein anderer. Er soll allerdings wissen, worum es sich in der Religion handelt. Aber er beabsichtigt ein anderes: er will das Gefundene bewegen mit der dialektischen Bewegung des Geistes. Auch seine Bewegung ist ein Hin und Her. Aber nicht ein Hin und Her im Sinne der Phänomenologie. Es ist ein dem Geiste immanentes Hin und Her [2]. Jeder Philosoph hat etwas vom Gotte in sich: ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen. Dem Phänomenologen aber würde nicht bloß bange beim Gedanken der Gottähnlichkeit. Er muß sie scheuen als die Sünde wider den Geist seiner Wissenschaft.

Endlich ist die Religionsphänomenologie auch *keine Theologie*. Die Theologie hat mit der Philosophie den Anspruch auf Auffindung der Wahrheit gemein, während die Phänomenologie in dieser Hinsicht die *Epoché* übt. Aber der Gegensatz liegt

---

[1] Daß es die Psychologie rein mit aktuellen, nicht mit historischen Erlebnissen zu tun hätte und deshalb auch hier eine Grenze läge, können wir selbstverständlich keinen Augenblick zugeben: würden wir doch ohne die Psychologie mit der Geschichte nichts anzufangen wissen; vgl. Spranger, Einheit der Psychologie, 184.

[2] Daher beim Philosophen die unentschuldbare, aber sehr begreifliche Mißachtung der lebendigen, seinem Geiste transzendenten Geschichte.

tiefer. Die Theologie redet nicht bloß von einer horizontalen Linie, die vielleicht zu Gott führt, auch nicht nur von einer vertikalen, die von Gott herkommt und zu Ihm hinaufsteigt. Die Theologie redet von Gott. Gott ist in der Phänomenologie weder Subjekt noch Objekt, er müßte denn ein Phänomen sein, d. h. sich zeigen. Und Er zeigt sich nicht, d. h. nicht so, daß wir Ihn verstehen und von Ihm reden können. Zeigt Er sich, so tut Er es in einer ganz anderen Weise, die nicht die verständliche Rede, sondern die Verkündigung zur Folge hat. Damit hat es die Theologie zu tun. Sie hat auch einen Weg „hin und her", das „Hin" und das „Her" sind aber nicht Gegebenheit und Deutung, sondern Verborgenheit und Offenbarung, Himmel und Erde, vielleicht Himmel, Erde und Hölle. Die Phänomenologie weiß von Himmel und Hölle nichts. Sie ist auf der Erde zu Hause, wenn sie auch von der Liebe zum Jenseits getragen wird.

3. Die Religionsphänomenologie soll also, nach § 109, zunächst Namen geben: Opfer, Gebet, Heiland, Mythus usw. Sie spricht damit die Erscheinungen an. Zweitens soll sie diese Erscheinungen in das eigene Leben einschalten, sie methodisch erleben. Drittens soll sie sich zur Seite hinstellen und in der *Epoché* zu schauen versuchen, was sich zeigt. Viertens versucht sie, das Geschaute zu klären, und fünftens (alle vorigen Akte zusammenfassend) das Sich Zeigende zu verstehen. Endlich soll sie sich mit der chaotischen „Wirklichkeit", mit den noch ungedeuteten Zeichen, konfrontieren, und letztlich vom Verstandenen Zeugnis ablegen. Allerlei Probleme, die an sich sehr interessant sein mögen, sind dabei auszuschalten. Von einer historischen „Entwicklung" der Religion weiß die Phänomenologie nichts (Wach, Rel.wiss., 82); von einem „Ursprung" der Religion noch weniger [1]. Ihre Aufgabe ist immer wieder, sich frei zu machen und zu halten von jeder nicht-phänomenologischen Einstellung, das hohe Gut dieser Einstellung immer von neuem zu erwerben [2].

Nicht als Regel, nicht einmal als Ideal, sondern nur als ständiger Vorwurf, mag uns dabei die wunderbare Schilderung des psychologischen Beobachters dienen, die Kierkegaard gibt: „Wie der psychologische Beobachter eine mehr als seiltänzermäßige Gelenkigkeit besitzen muß, um sich in die Menschen

[1] Th. de Laguna, The sociological Method of Durkheim (Phil. Rev. 29, 1920), 224. – E. Troeltsch, Gesammelte Schriften II, 1913, 490.
[2] Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, 36.

hineinversetzen und deren Stellungen nachahmen zu können; wie seine Schweigsamkeit in vertraulichen Augenblicken etwas Verführerisches und Wollüstiges haben muß, so daß die Verschlossenheit ihr Behagen darin finden kann, unter dieser künstlich zuwege gebrachten Unbemerktheit und Stille hervorzuschleichen und wie im Selbstgespräch sich zu erleichtern: so muß er in seiner Seele auch eine dichterische Ursprünglichkeit besitzen, um aus dem, was das Individuum stets nur zerstückt und unregelmäßig darstellt, sofort das Totale und Regelmäßige herausbilden zu können“ [1].

§ 112. GESCHICHTE DER DISZIPLIN.

E. HARDY, Was ist Religionswissenschaft? (AR 1, 1898). – ID., Zur Geschichte der Religionsforschung (AR 4, 1901). – G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, 1807 (Sämtliche Werke, herausg. von O. W e i ß II). – E. LEHMANN, Zur Geschichte der Religionsgeschichte (CHANT [4] I). – DERS., Der Lebenslauf der Religionsgeschichte (Actes du V[e] Congrès Int. d'Hist. des Rel. a Lund, 1929, 44 ff.). – C. MEINERS, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, 1806–07. – R. PETTAZONI, Svolgimento e carattere della storia delle religioni, 1924. – H. PINARD DE LA BOULLAYE, L'Etude comparée des religions, 1922. – W. SCHMIDT, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, 1930. – BENJAMIN CONSTANT, De la religion, considérée dans sa source, ses formes et son développement, 1824–31. – G. VAN DER LEEUW, Inzichten betreffende godsdienst en geschiedenis aan het einde der achttiende en het begin der negentiende eeuw (Geschiedenis, een bundel studies aangeboden aan W. J. Aalders, 1944; auch in G. VAN DER LEEUW, Levensvormen, 1947, 100). – G. VAN DER LEEUW, Confession scientifique faite a l'université Masaryk de Brno, in G. VAN DER LEEUW, Deus et Homo, 1953, 7. – J. M. VAN VEEN, Nathan Soederblom. Leven en denken van een godsdiensthistoricus, 1940. – G. MENSCHING, Geschichte der Religionswissenschaft, 1948. – R. F. MERKEL, Zur Geschichte der Religionsphänomenologie (In Deo Omnia Unum, Festschrift F. Heiler, 1942), 38. – W. J. AALDERS und G. VAN DER LEEUW, Nathan Söderblom (Stemmen des tijds, 20, 1931), 136.

1. Die Geschichte der Religionsphänomenologie ist kurz. Die Religionsgeschichte ist eine junge Wissenschaft, ihre Phänomenologie befindet sich noch ganz im Kindheitsalter. Bewußt getrieben wird sie erst seit CHANTEPIE. Aber erstens kommt keine gute Geschichte zustande, ohne daß Phänomenologie, unter welchem Namen auch, geübt wird: zweitens hat es auf den verschieden-

[1] Begrebet Angest, Saml. Vaerker IV [2], 1923, 360 (Ubers. C h r i s t. S c h r e m p f, 1923, 50 f.). S. den ganzen schönen Passus.

sten Punkten der Geschichte der Religionsgeschichte methodologische Ansätze zu einer phänomenologischen Betrachtungsweise gegeben. Diese beiden Umstände machen es uns möglich, das Werden der Phänomenologie verhältnismäßig weit zurück zu verfolgen. Am leichtesten läßt sich das an der Hand der Epochen der Religionsgeschichte machen. Da gibt es

A. die *Religionsgeschichte der Aufklärung.* — „Der Gott, der in einzelnen Willenshandlungen in Welt und Menschenleben eingreift, verschwand von jetzt ab aus dem Denken aller wissenschaftlich geschulten Köpfe“ [1]. Man sucht nach universellen Gesetzen und nach einer Evolution, die man verstehen kann, ohne auf die Einmischung einer Offenbarung zurückgreifen zu müssen. Man beugt sich zwar mehr oder weniger ungern vor den Gegebenheiten der biblischen Geschichte, aber der Lauf des verweltlichten Denkens führt dazu, die Religionsgeschichte als eine einzige ununterbrochene und einheitliche Entwicklung von Vernunftschlüssen oder rein menschlichen Gefühlen anzusehen. Seltsam, die Gelehrten, die am meisten mithalfen, dieser Auffassung von Religionsgeschichte durch Tatsachen eine feste Grundlage zu verschaffen, waren Missionsväter, vor allem der vortreffliche Lafiteau [2]. Sie haben nicht allein als erste die konkreten Tatsachen ins Auge gefaßt und so die moderne Ethnologie ins Leben gerufen, sondern sie selbst haben auch die starke Mauer, die die Gegebenheiten der „wilden“ Völker von denen der zivilisierten Völker, besonders der Griechen und Römer, trennte, niedergerissen und — in den meisten Fällen sicher ohne ihr Wissen — so einer völligen Nivellierung der religiösen, natürlichen und geoffenbarten Gegebenheiten den Weg gebahnt. — Wir begegneten bereits (§ 2, 5) dem Präsidenten de Brosses, dem Erfinder des Fetischismus, der in den primitiven Religionsbegriffen nichts als Unsinn und Abgeschmacktheiten sehen kann, aber er findet sie fast überall, sogar im Bereich der Offenbarung (VAN DER LEEUW, Inzichten) [3]. Diese Menschen, Priester oder Deisten, haben mit unerschrockenem Geiste, obwohl sie an eine engstirnige, rationalistische „natürliche Religion“ gebunden waren,

[1] Dilthey, Ges. Schriften, III, 63.

[2] J. F. Lafiteau, Mœurs des sauvages américains, 1724. - Vgl. A. van Gennep, La méthode ethnographique en France au XVIII^{e} siècle (Religions, mœurs et légendes, V, 1914, 93 ff.).

[3] Charles de Brosses, Du culte des dieux fétiches, 1760.

den Boden für eine Religionsgeschichte vorbereitet, die alle religiösen Phänomene in der Gesamtheit der Geschichte der Völker aller Zeiten unter dem gleichen Gesichtspunkt zusammenfassen konnte. Das enzyklopädische Interesse des achtzehnten Jahrhunderts richtet sich auch auf die Religionen. Sie werden — manchmal im Gegensatz zur Offenbarungsreligion — als Äußerungen der natürlichen Religion verstanden und als Formen der angeborenen Begriffe von Gott, Unsterblichkeit und Tugend. Deshalb schwärmt man für China, wo man das alles zu finden meint. Dabei macht selbstverständlich auch die Toleranzidee sich breit und werden oft Priesterbetrug und -herrschsucht, Bigotterie und Heuchelei, nicht ohne Nebenabsichten auf das Christentum, verschrieen. Aus diesem Zusammenhang sticht für unsere Zwecke das Werk des Göttinger Religionsforschers MEINERS hervor. Er ist, soviel ich weiß, der erste bewußte Phänomenologe[1]. Er macht nicht nur den Versuch einer Klassifikation, einer weit ausgreifenden Namengebung, in welcher Fetischismus, Totendienst, Stern- und Bilderdienst, Opfer, Reinigungen, Fasten, Gebet, Feste, Trauerbräuche usw. der Reihe nach besprochen werden, — sondern auch seine ganze Einstellung ist prinzipiell phänomenologisch. Er will das wesentlich Religiöse herausfinden und macht dabei auch vor der Grenze heidnisch-christlich nicht Halt: „Alle Religionen mögen so viel Eigentümliches haben als sie wollen; so ist doch gewiß, daß eine jede Religion andern Religionen in viel mehr Stücken ähnlich ist, als in welchen sie von denselben abweicht“ (MEINERS I 1). Eine allgemeine Religionsgeschichte scheint ihm formlos; daher macht er sich auf die Suche nach den „Elementen“: „Da nun eine Folge von Geschichten aller Religionen entweder nicht ausführbar oder wenigstens nicht ratsam ist, so bleibt für den Geschichtschreiber der Religionen weiter nichts übrig, als daß er die bekannten, besonders vielgöttischen Religionen gleichsam in ihre Elemente auflöst, und dann acht gibt, wie ein jeder wesentlicher Bestandteil in den Volksreligionen der älteren und neueren Zeit beschaffen war oder noch beschaffen ist“ (I 2). Die Religionen selbst vergleicht er auf ihre Verwandtschaft oder ihr Sich-fremd-sein hin (I 129). Und vor allem

[1] Vgl. MEINERS, I, 2: „Daß man nicht bloß erfährt, welche Meinungen und Gebräuche diese oder jene Religion in sich schloß, sondern in welchen Meinungen und Gebräuchen alle Religionen zusammenstimmten und voneinander abwichen.“

sucht er eine gewisse „Harmonie“ aufzufinden, die wir Strukturgesetzlichkeit nennen würden, und vermöge deren bestimmte Vorstellungen bestimmte Verehrungsweisen zeitigen usw., eine „Analogie oder Harmonie ... vermöge deren die verschiedenen Teile gegenseitig sich entsprechen oder miteinander zusammenstimmen. Völker, die solche Götter anerkannten, mußten sie auf eine solche Art verehren, und umgekehrt. Völker, die solche Begriffe von höheren Naturen, und deren Verehrung hatten, mußten solche Priester und Zauberer annehmen“ usw. (II, IV). — Und auch feinere Unterscheidungen fehlen nicht: daß ein Volk poly- oder monotheistisch ist, besagt an sich nichts; verehrt man einen einzigen Gott in der Weise des Polytheismus, so ist der Monotheismus kein wahrer, echter Monotheismus (II, VI) [1].

Der größte und einflußreichste unter den Gelehrten der Aufklärungszeit, die sich mit der Religion befaßt haben, ist gewiß Benjamin Constant [2]. Übrigens gehört er ebenso der Romantik wie der Aufklärung an, dem 19. Jahrhundert ebenso wie dem 18. Jahrhundert. Ein ruheloser Geist, „*sola inconstantia constans*“, Vater des kontinentalen Liberalismus, dessen einzige Beständigkeit seine Leidenschaft für Religion war ... die er nicht hatte. Von einem unbestimmten Gefühl angezogen beschäftigt er sich Zeit seines Lebens mit ihrer Geschichte, und sein großes Werk *De la religion* fesselt seine Gedanken von frühester Jugend an bis ins Alter. Das Werk ist nie populär gewesen, aber die beiden großen Thesen, die er vortrug, haben ganze Generationen beeinflußt und sie wurden, wie Frl. SCHERMERHORN sagt, auf zahllosen Kanzeln und Universitätslehrstühlen wiederholt, am meisten gerade von denen, die nicht einmal um den Namen des Autors wußten. Die erste These besagt, daß die Religion ein Gefühl ist. „Man hat bisher nur das Äußere der Religion ins Auge gefaßt. Die Geschichte des inneren Gefühls muß im ganzen erst noch abgefaßt und niedergeschrieben werden. Dogmen, Glaubenslehren, Andachtsübungen, Kir-

[1] Vgl. H. Wenzel, Christoph Meiners als Religionshistoriker, 1917.

[2] M. Saltet, Benjamin Constant historien de la religion, 1905. – Elisabeth W. Schermerhorn, Benjamin Constant, his private life and his contribution to the cause of liberal government in France, 1767–1830, 1924. – René Maurier, Benjamin Constant, historien des sociétés et des religions (RHR, 102, 1930). – Emile Faguet, Benjamin Constant (Politiques et moralistes du XIXe siècle, Ie série, 1891).

chengebräuche, das alles sind Formen, die das innere Gefühl annimmt und die es später zerbricht“ (Religion, I, 13). Romantiker durch seine Auffassung von religiösem Gefühl ist Constant doch auch ein Mann der Aufklärung, als er die geschichtlichen „Formen“ als relativ ansieht. Selbst wenn er die „Naturreligion“ bekämpft, bleibt auch er doch ihr Anhänger. — Seine zweite These ist noch wichtiger: das religiöse Gefühl ist nichts Zufälliges, sondern ein „Grundgesetz der menschlichen Natur“. Der Mensch ist ein religiöses Tier: „einen Menschen fragen, warum er religiös, warum er gesellig ist, das heißt ihn nach dem Grund seiner Körperstruktur, seiner Seinsart fragen“ (Religion, I, 3). Wie wichtig die nichtreligiösen Faktoren für die geschichtliche Entwicklung der Religion auch sein mögen, niemals wird man die Religion zu etwas anderem zurückführen können; als solche gehört sie zur wesentlichen Natur des Menschen. Constant begegnet sich hier mit einem großen Deutschen, den er wohl kannte, aber kaum verstand, und an dem er auch keinen Gefallen fand: Schleiermacher. Er sah jedoch noch weiter; er ahnte bereits etwas von dem voraus, was wir heute das Existentielle in der Religion nennen. Religion ist keine Überzeugung, sie ist vielmehr im tiefsten Grunde der menschlichen Natur eingewurzelt. Darum ärgert sich Constant auch nicht über Absurditäten, die sowohl de Brosses wie seinen Feind Voltaire in Zorn brachten. „Weit entfernt, ein Argument gegen die Religion zu sein, ist sie (die Absurdität) ein Nachweis, daß wir ohne sie nicht sein können. Unter ihrer unvollständigsten Form fühlen wir uns immer noch weniger elend, als wenn sie uns ganz genommen würde“ (Religion, IV, 42 f.). Aus dem gleichen Grund will er die Religionsgeschichte bei den Primitiven beginnen, und darum kann er diesen äußerst wichtigen Satz schreiben: „In der Religion der „Wilden“ sind bereits im Keime alle Begriffe enthalten, aus denen sich die späteren Glaubenslehren zusammensetzen“ (Religion, I, 365). Wohlverstanden, ihn beschäftigt nicht die Frage der Priorität, diese war ihm vollständig gleichgültig. Er übertrifft eine Menge Gelehrter des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die nur nach den „Ursprüngen“ der Religion geforscht haben; als guter Vor-Phänomenologe bemüht sich Constant lediglich um die Natur der Religionsphänomene, ihr Wesen kennenzulernen. So findet er bei allen Völkern eine Periode der Primitivität: „Alle Nationen

weisen eine Epoche auf, in der sie sich in diesem Zustand befanden; das genügt uns" (Religion, IV, 111). Constant ist gewiß eine der grossen Gestalten der Religionsgeschichte.

B. Die *Religionsgeschichte der Romantik* brachte aber weit mehr Anregungen in phänomenologischer Beziehung. Die philosophische Romantik versuchte den Sinn der Religionsgeschichte zu verstehen, indem sie die einzelnen religiösen Äußerungen als Symbole einer Uroffenbarung verstand. Das geschah bei Creuzer, indem er Mythen und Sagen als „Mundarten einer ursprünglichen, allgemeinen Muttersprache" deutete. Dazu brauchte er eine eigene „mythologische Apperzeption", an der wichtig ist, daß sie eine religiöse Vertiefung in die Data der Religionsgeschichte in sich schloß [1]. Ganz anders versuchte Hegel die einzelnen Religionen die Sprache der Vernunft selbst reden zu lassen und so die geschichtliche Mannigfaltigkeit in die ewige Dialektik des Geistes aufzuheben. Die Phänomenologie ist „Phänomenologie des Geistes", die das Werden des Wissens, wie es zunächst, als unmittelbarer Geist, nur das Geistlose, das sinnliche Bewußtsein ist, dann immer weiter zum absoluten Geist hinschreitet, beschreibt (Hegel 22). Dabei ist es wichtig, daß das Sich-Zeigende nicht nur, wie bei Kant, eine menschliche Vorstellungsweise ist, sondern eine Manifestation des absoluten Geistes, den als Subjekt aufzuzeigen die bleibende Aufgabe der Hegelschen Philosophie ist. Das Phänomen wäre also ein Sich-Zeigen der ewigen dialektischen Bewegung des Geistes an einer bestimmten Stelle. Die Religion hat die letzte Stelle vor dem absoluten Wissen inne. Sie ist das Verhältnis des endlichen Geistes zum absoluten Geist in der Form der Vorstellung. — Hegel ist der erste Philosoph, der die Geschichte, auch die Religionsgeschichte, völlig ernst nimmt: der absolute Geist hat sein Leben an der begriffenen Geschichte. Vorbildlich für alle Philosophie, überaus fruchtbar für alle Geschichte, sind noch immer die Schlußworte der „Phänomenologie": „Ihre (der Geister) Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des er-

[1] O. Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, 1921, 126 ff. Es wäre dringend erwünscht, daß auch für die anderen Gebiete der Religionsgeschichte eine Arbeit getan würde, wie sie Gruppe in so ausgezeichneter Weise für das klassische Altertum geleistet hat.

scheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur —

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit" (612).

Dieses Ineinander von Geistern und Geist macht, daß wir an Hegels Phänomenologie nicht bloß eine Erkenntnislehre und eine Geschichtsphilosophie, sondern auch eine verstehende Psychologie haben [1].

Die beiden andern, für unsre Disziplin sehr wichtigen Namen der Romantik sind die von Herder und Schleiermacher. Herder war der erste, der die „Stimmen der Völker" verstand, dem die Geschichte zum Erlebnis ward, Geschichtschreibung zur Kunst der Einfühlung. Der erste auch, der die Sprache der Religion als Dichtung verstand und mithin als die eigentliche Muttersprache der Menschheit [2]. Schleiermacher aber wollte die Religion einzig und allein aus und als Religion verstehen und wies jede Herleitung aus metaphysischem oder moralischem Interesse zurück. Er brach damit die Kraft der Aufklärung, die er auch bekämpfte, insofern er die blutlose „natürliche Religion" zur Rumpelkammer verwies.

C. Die *Religionsgeschichte der romantischen Philologie* stellte zunächst eine Reaktion auf die Romantik dar, indem exaktes Quellenstudium an die Stelle der ungehemmten Spekulation trat. Aber romantisch blieb auch sie, da sie die Religion als Äußerung eines universalen Menschheitsgedankens verstehen wollte. Der bei Herder und Schleiermacher schon latente Konflikt von Uroffenbarung und Menschheitsanlage wurde hier zugunsten der letzteren entschieden. Sprachforschung und Sprachvergleichung sollten dazu dienen, den einheitlichen Menschheitsgedanken ins Licht zu stellen. Damit trat die vergleichende Religionsforschung, *comparative Religion,* auf den

---

[1] Fr. Brunstäd in RGG s. v. Hegel.

[2] Vgl. G. van der Leeuw, Gli dei di Omero, SM 7, 1931, 2 ff. – Herder, Ideen, IX, 5: „Religion ist die älteste und heiligste Tradition der Erde". Kultur und Wissenschaft sind im Anfang bloß religiöse Tradition. Das „religiöse Gefühl unsichtbarer wirkender Kräfte" geht der Vernunft und der Logik voran. Vgl. Ideen, IV, 6, 6.

Plan, noch heute in angelsächsischen Ländern der Name für Religionsgeschichte schlechthin. Romantisch-symbolistisch ist diese philologische Religionsgeschichte, die an die Namen Max Müller und Ad. Kuhn geknüpft ist, auch darin, daß sie in den religiösen Vorstellungen das Leben der Natur versinnbildlicht sehen wollte. Für die Religionsgeschichte war diese Periode durch die Entdeckung und Bearbeitung weiter Gebiete unendlich fruchtbar. Für das phänomenologische Verständnis der Religion fiel dabei weniger ab. Das Moment der Vergleichung, das doch nur ein Moment neben andern sein kann, wurde ungebührlich in den Vordergrund geschoben (Wach, Rel.wiss., 181), und damit einem tieferen Verständnis der Weg verbaut.

Eine anscheinend romantische Verirrung und eine wissenschaftliche Entartung stellt die Religionsgeschichte nationalsozialistischen Schlages dar, die romantisierte „Germanen" für den Gebrauch der ϟϟ-Mörder mobilisiert hat. Siehe unter vielen anderen Herbert Grabert, Allgemeine Religionsgeschichte und völkische Glaubensgeschichte (AR, 33, 1936, 191 ff.). Ein besonders verblüffendes und widerliches Beispiel ist die Indogermanische Religionsgeschichte von Fr. Cornelius (1942). Dieser Wahnsinn erinnert uns an das strenge Urteil Nietzsches: Man muß vorerst ‚deutsch' sein, ‚Rasse' sein; dann kann man alle Werte und Unwerte in historicis beurteilen, man setzt sie fest ... ‚Deutsch' ist ein Argument. ‚Deutschland, Deutschland über alles' das Prinzip; die Germanen sind ‚die sittliche Weltordnung', usw. [1].

D. Die *Religionsgeschichte des romantischen Positivismus*, wiewohl fast gänzlich im Banne des Entwicklungsgedankens stehend, bleibt romantisch, insofern auch hier die Religion Sprache der Menschheit sein soll. In der Religion hat die Menschheit etwas gesagt, und leider falsch gesagt. Die Uroffenbarung ist hier zum „Elementargedanken" geworden (Bastian) oder gar zum Menschheitsgedanken selbst (Durkheim). Unendlich groß ist der Ertrag der religionsgeschichtlichen Arbeit in dieser Epoche, sie ist die Blütezeit der Religionsgeschichte. Die Phänomenologie wurde dabei verhältnismäßig wenig gefördert, was beim bewußten oder unbewußten Evolutionismus der Zeit nicht verwunderlich ist. Dennoch brachte gerade diese Epoche aus

[1] Nietzsche, Ecce homo. 109f.

ihrem großen Reichtum Männer hervor, die andere Wege suchten und fanden, und die der Phänomenologie teils vorgearbeitet teils geradezu ihre Anfänge gemacht haben. Ich nenne die Namen Hermann Useners und Albrecht Dieterichs. Die „religiöse Formenlehre" des Ersteren, die die Verbildlichung in den Mittelpunkt stellte, ist phänomenologisch überaus wichtig [1]. Von der „allgemeinen Religionsgeschichte" HACKMANNS wurde oben schon gesprochen. Das größte Verdienst um unsre Disziplin erwarb sich P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, der 1887 in seinem *Lehrbuch* zum ersten Male nicht nur einen Grundriß der Phänomenologie der Religion gab, sondern auch die äußere Erscheinung der Religion aus inneren Vorgängen verstehen wollte und infolgedessen der Psychologie einen breiten Raum zumaß (CHANT. [1] I 48 f.). Ihm folgte E. LEHMANN mit einer Übersicht in RGG.[1], neu geschrieben in CHANT. [4].

E. Wir können uns jetzt sehr kurz fassen. Der heutige Stand der Phänomenologie geht aus den vorhergehenden Ausführungen zur Genüge hervor [2]. Die *Religionsgeschichte der Psychologie* brachte die überaus wichtigen, zum großen Teil in unser Fach schlagenden Arbeiten von W. WUNDT in Deutschland, von L. LÉVY-BRUHL in Frankreich. Der Blick hat sich immer mehr nach innen gelenkt. F. HEILER versuchte nicht nur die psychologische Blickrichtung religionswissenschaftlich zu bestimmen[3], sondern schenkte uns, neben R. Otto[4], auch einige ihrer schönsten und wichtigsten Früchte.

F. Die *Religionsgeschichte des Verstehens* endlich bricht sich, aus der Schule W. DILTHEYS herkommend, in der letzten Zeit immer freiere Bahn. Das soll natürlich keineswegs heißen, daß wir heute zum erstenmal die religiösen Phänomene verstehen (die Leistung des neunzehnten Jahrhunderts ist auch in dieser Beziehung kaum hoch genug zu bewerten), sondern, daß wir uns heute dieses Verständnis der Phänomene, wie sie sich uns zeigen, bewußt methodisch als Ziel setzen. Methodologisch be-

---

[1] H. Usener, Vorträge und Aufsätze [2], 1914, 57 ff.

[2] Vgl. für die Geschichte der Religionsgeschichte, auch in bezug auf die Phänomenologie, meinen Art. *Religionsgeschichte,* in RGG.

[3] F. Heiler, Das Gebet [5], 1923, 16 ff.

[4] G. van der Leeuw, Rudolf Otto und die Religionsgeschichte Zeitschr. f. Theol. u. K., 19, 1938, 71; auch in G. van der Leeuw Deus et Homo, 1953.

tätigten sich hier u. a. J. Wach und der Verfasser [1]. Eine schon sehr reiche Fülle mehr oder weniger phänomenologisch bestimmter „Einführungen in die Religionsgeschichte" und Monographien zeigt die Möglichkeit einer fruchtbaren Arbeit. Allerdings steht die phänomenologische Bearbeitung des größten Teiles der Religionsgeschichte noch aus. Statt vieler [2] stehe hier der große Name Nathan Söderbloms. Ohne seinen Scharfblick und seine tief

[1] Vgl. auch die „konkrete Phänomenologie" Max Schelers, Vom Ewigen im Menschen I, 1921, 373.

[2] Zum mindesten gehört es sich, die für die Entwicklung des phänomenologischen Gesichtspunktes in der Religionsgeschichte wichtigsten Namen nicht stillschweigend zu übergehen. Unter vielen anderen sind zu nennen: Fr. Altheim, W. Baetke, C. J. Bleeker, Martin Buber, Odo Casel, H. Frick, V. Grönbech, Romano Guardini, K. Kerényi, H. Lommel, R. R. Marett, Rudolf Otto, Walter Otto, Maurice Leenhardt, Joh. Pedersen, Geo Widengren, M. Eliade, R. Caillois. – Die Entwicklung der Phänomenologie hat aus dem Unterricht durch die an den Universitäten der verschiedenen Länder vertretenen Lehrstühle für Religionsgeschichte großen Vorteil gezogen. Der erste Lehrstuhl dieser Art wurde im Jahre 1833 von der Schweiz in Basel eingerichtet. Johann Georg Müller hielt in dieser Universität „seit dem Sommersemester 1837 regelmäßig eine Vorlesung über die Geschichte der polytheistischen Religionen, die, trotzdem sie im Sommer von 6–7 Uhr (früh!) stattfand, sich besonderer Beliebtheit erfreute, und hat damit diese Disziplin zu einem bleibenden Bestandteil des Basler Lektionskataloges gemacht zu einer Zeit, wo sie vielleicht noch an keiner anderen deutschen Fakultät vertreten war". Der zweite in Genf 1873; es folgten Lausanne, Zürich und Bern. 1876 gründeten die Niederlande vier Lehrstühle, unter anderen die von P. D. Chantepie de la Saussaye und von C. P. Tiele. Dann kam Frankreich hinzu: 1879 wurde in Paris der Lehrstuhl, den als erster Albert Reville einnahm, im College de France eröffnet. Im Jahre darauf folgte das Institut Catholique de Paris diesem Beispiel. 1884 setzte die freie Universität von Brüssel Belgien mit auf die Liste der dieser Bewegung beigetretenen Länder. 1885 wurde an der Sorbonne, in der „ecole des hautes études", die Abteilung für Religionswissenschaften ins Leben gerufen. Schließlich errichtete Deutschland im Jahre 1910 einen Lehrstuhl in Berlin (Otto Pfleiderer, Edvard Lehmann), der bald in einen Lehrstuhl für Religionsphilosophie umgewandelt wurde; es folgten Lehrstühle für Religionsgeschichte in Leipzig (N. Söderblom, dann Hans Haas) und in Bonn (Carl Clemen, dann Gustav Mensching). Vgl. Pinard de la Boullaye, 331 ff. – Eberhard Vischer, Die Lehrstühle und der Unterricht an der theologischen Fakultät Basels seit der Reformation in: Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität Basel, 1910, 205.

eindringende Liebe zum Sich-Zeigenden könnten wir auf unserm Gebiete keinen Schritt weiter tun. Die Wendung in der Religionsgeschichte, die sich im phänomenologischen Gesichtspunkt ankündigt, findet im Namen des leider zu früh verstorbenen Erzbischofs von Upsala ihr Symbol.

2. Die Religionsphänomenologie ist vor andern Wissenschaften dynamisch. Sobald sie aufhört, sich zu bewegen, hört sie auf, zu arbeiten. Ihre unendliche Korrektionsbedürftigkeit gehört zu ihrem innersten Wesen. Und so dürfen wir von diesem der Phänomenologie gewidmeten Buche sagen, was das Märchen, zu seinem und unserm Trost sagt: „Un sau hat allens en Enne, und düt Bauk ok. Awerst allens, wat en Enne hat, geiht annerwärts von vorne wedder an.“

SACHREGISTER

Die fettgedruckten Zahlen bezeichnen die Paragraphen, die in gewöhnlichem Druck die einzelnen Abschnitte der Paragraphen